رجب شانتورك

البنية الاجتماعيّة السّرديّة

تشريح شبكة رواية الحديث النّبوي (610 - 1505 م)

ترجمة:
د. صابر الحباشة



جسور للترجمة والنشر

البنية الاجتماعيّة السّرديّة

تشريح شبكة رواية الحديث النّبوي

(٦١٠ - ١٥٠٥م)

البنية الاجتماعيّة السّرديّة
تشريح شبكة رواية الحديث النّبوي

(٦١٠ ـ ١٥٠٥م)

رجب شانتورك

ترجمة

د. صابر الحباشة



جسور للترجمة والنشر

الفهرسة أثناء النشر - إعداد جسور للترجمة والنشر
البنية الاجتماعيّة السّرديّة: تشريح شبكة رواية الحديث النّبوي (٦١٠ - ١٥٠٥م)/
رجب شانتورك؛ ترجمة صابر الحباشة.
٣٥١ص.
ببليوغرافية: ص٣٣١ - ٣٩١.
ISBN 978-614-431-779-2
١. الحديث - تفسير.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر جسور للترجمة والنشر»

Narrative Social Structure
Anatomy of the Hadith transmission Network
610 - 1505
By Recep Senturk

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨

جسور للترجمة والنشر
لبنان - بيروت
josour.pub@gmail.com

الإهداء

إلى هاريسن وايت أستاذي في علم الاجتماع

إلى ريتشارد بولييت أستاذي في التاريخ

إلى نوراي زوجتي ورفيقة دربي

وإلى الرسول محمّد ﷺ الذي ألهم العلماء الذين درستُ أعمالهم.

المحتويات

مقدّمة المترجم

توفّر هذه الدراسة أدلّة علمية كافية على كفاءة المنوال البنيوي في مقاربة بعض علوم الحديث النبويّ، ولا سيّما ما اتّصل منها بالإسناد وسلاسل الرواة وعلوم الرجال. وتكمن أهمّية البحث في رواية الحديث النبويّ بنيويّاً في أنّ الدّراسات العربية البنيوية التي اتّخذت البنيوية إطاراً نظريّاً لها إنّما اتّجهت إلى النّصوص الأدبيّة ولم تُعنَ بالنصوص الدينية قرآناً وحديثاً إلا عرَضيّاً أو جزئيّاً، ولا يخفى أنّ التحفّظ على البنيوية قد كان موقف قطاع مهمّ من المهتمّين من ذوي التوجّه المحافظ أو المشكّك أو المتشكّك في إمكان بروز علم بنيويّ غير متحيّز (بمعنى اعترافه بالخصوصيات الثقافيّة، وعدم الاكتفاء بقولبة النماذج الكونيّة) وغير كولونياليّ (بمعنى عدم حمله ـ في العمق ـ لهاجس استعماريّ دفين يجعل القراءة مُغرِضةً والنتائجَ مُسقَطةً).

ولئن تُسُوهِل مع البنيويّة في النقد والأدب، فإنّ التصدّي لها في العلوم الدينية بدا أمراً مفهوماً ومتوقّعاً.

فأمّا التساهل مع القضايا الأدبية فلأنّها لا تمسّ بالتشريع ولا بتمثُّل الذات الجماعيّة نفسَها عبر الزمن إلّا بشكل غير جوهريّ. ولقد وجد هذا الضرب من التعامُل سبيله إلى الظهور بشكل يكاد يكون طبيعيّاً، لأنّه وجد له أصلاً في التعامُل تراثيّاً؛ فلقد قام المنهج الكلاسيكيّ في تلقّي الرّوايات على «التساهُل» مع المرويّات «الأدبيّة» (بمعنى الأخلاقيّة)، بالقياس إلى التشدّد في قبول المرويّات المتّصلة بالأحكام الشرعيّة في القضايا التعبّدية ومختلف نواحي المعاملات.

قد لا يكون هذا الحُكم سارياً بإطلاق، لأنّنا لا نرى مجالات البحث في النصوص الأدبية والنصوص الشرعية منفصلةً بعضها عن بعض، بل هي متواشجة

ومتداخلة؛ ألا ترى أنّ ثنائيّة السند والمتن تشقّ الموادّ الخبريّة سواء أكانت من الحديث النبويّ أم التاريخ أم الأدب. . .؟

ومع ذلك فإنّه لم يكن عجيباً أن يتأخّر «تجريب» المنهج البنيويّ في علوم الرّجال تأخُّراً يشي بالمحاذير الشرعيّة المشار إليها آنفاً، ويدلّ على الحرج المنهجيّ الذي يعتَور نشاط كلّ من يهتمّ بهذا الحقل البحثيّ.

فكيف يؤتي المنهج البنيويّ ثماراً يانعة في سياق علوم الحديث النبويّ وقد علمنا أنّ هذا المنهج نابت من فلسفة لا تعترف بالقضايا اللاهوتية، بل هي تجعل الإنسان محوراً لها؟

ولكن ألم يكن الإنسان بدوره محور علوم الرجال؟ أليس من التوهّم المحض ترْك المنهج مظنّة قيادته لنا نحو ضفاف المروق والحال أنّ منطق العلم والتجربة أحقّ أن يُتّبع من منطق الهوى والظنون؟

ولعلّ تقديم مثل هذه الأطروحة لقارئ عربيّ يحتاج إلى تمهيد يتمثّل في انتهاض بحث رجب شانتورك على تقويض الانفصال الذي كان سائداً بين الخطاب والقول من جهة، وبين العمل والفعل من جهة أخرى؛ إذ يراجع الباحث نقديّاً قيامهما واشتغالهما منعزلَيْن.

ويتحدّى الباحث كذلك الفهم السائد للخطاب والعمل الاجتماعيّ للفواعل الاجتماعيّين وللمؤسّسة الاجتماعيّة، ويتّخذ شبكة انتشار الحديث النبويّ عبر الروايات الشفويّة فالمكتوبة مثالاً يُبرهِن به على التواصل الأكيد بين الخطاب والعمل في توليد الواقعة الاجتماعيّة.

فالحديث النبويّ ـ مثلما يقرّ بذلك الاستقراء ـ روايات منقولة عن النبيّ محمّد ﷺ أجيالاً بعد أجيال، عبر سلسلة من الرواة، تمثّل أطول شبكة اجتماعيّة محفوظة عرفها علماء الاجتماع والمؤرّخون إلى حدّ الآن.

ويقدّم هذا الكتاب أوّل محاولة قام بها عالِم اجتماع (وهو في الأصل أطروحة دكتوراه نُوقشت سنة ١٩٩٨، وصدر باللغة الإنكليزية سنة ٢٠٠٥) لكشف شبكة رواية الحديث من المصادر التاريخية القديمة وتحليلها باستعمال أحدث الوسائل التحليلية الكمّيّة والكيفيّة. ويبرهن على أنّ التحاليل الآنية والتاريخيّة لا تغطّي شبكات بنية خطاب الجيل الواحد والعابر للأجيال المستعملة في مسار تشكُّل الهويّة والسلطة. ويستنتج الكاتب أنّ هذه الشّبكات

السرديّة تعمل باستمرار في العالم، حتّى وإن لم نكن على علم بها، فنحن جزء منها.

وقد عملنا على تدقيق شواهد الكتاب النّصيّة المأخوذة من مصادر تراثيّة فخرّجناها ودقّقناها، مثلما حاولنا أن نوضّح بعض المعطيات الفنّيّة المعتمدة وفق المنهج الاجتماعيّ الذي استعمله الباحث كلّما وجدنا ذلك مفيداً. وقد أحلنا على الترجمات العربيّة المعروفة في السوق، بالنسبة إلى الكتب الأجنبيّة المترجمة، على اعتبار أنّ رجوع القارئ إليها أيسر له من الرجوع إلى المظانّ الأجنبيّة في الأصل.

ويعلم المشتغل بمثل هذه الترجمات مضايق الأمانة التي تقتضي من المترجم الاحتراز من الاشتراك الدلاليّ ذي الطيف المتداخل بين اللغة المصدر واللغة الهدف، إضافة إلى الاشتراك الدلاليّ الكامن في اللغة الواحدة. ومن هذا الاشتراك ما ينشأ عن استعمال مصطلح قديم مقابلاً لمصطلح أجنبيّ حديث، ونضرب على ذلك مثال مصطلح «طبقة»؛ إذ لهذا المصطلح دلالات تراثيّة: طبقات النحاة والشعراء والأطبّاء، . . . أُضيفت إليها دلالات حديثة باعتماد هذا المصطلح في سياقات علم الاجتماع والفلسفة المعاصرة ضمن نظريّة «صراع الطبقات الاجتماعيّة». وهكذا يتبيّن لنا انتقال المصطلح من مجال تداوليّ إلى آخر، بحيث ينبغي على المترجم أن ينصّص على هذا الاختلاف الدلاليّ لكي لا يقع القارئ الأحاديّ اللّسان في المطابقة بين المعنيين القديم والحديث للمصطلح نفسه.

وقد كان عمل الترجمة يتطلّب منّا الرّجوع إلى عشرات المراجع والمظانّ التي اعتمدها المؤلّف، فعمدنا إلى متابعة الطبعات العربية التي اعتمدها، وإنْ لمْ نتمكّن من ذلك اعتمدنا طبعة أو طبعات مماثلة أو أحدث منها في معظم الأحيان. والملاحظ أن المؤلف يعتمد ترجمة روزنتال **لمقدّمة ابن خلدون، فلا** نرى حاجة إلى لفت الانتباه إلى أنّنا في سياق الترجمة عُدنا إلى النسخة العربية الأصلية، ولمّا كانت طبعات **المقدّمة** كثيرة، وقد عُدنا إلى عدد منها (وبعضها متوفر على شبكة الإنترنت)، فإننا لم نرَ حاجةً إلى تخريج أرقام الصفحات، بل ذكرنا رقم الفصل وعنوانه في الإحالة. والملاحظ أنّ المؤلّف يقطّع الشاهد المطوّل المسترسل أحياناً إلى قِطَع، دون أن يكون ثمّة سبب وجيه للتّقطيع إلّا أن يُؤاخَذ المؤلّف بإطالة الشاهد (نحو ما نجده في اقتباسه المطوّل عن

السّخاوي، في الفصل السابع من الكتاب)، فلم نرَ ضيراً في الاسترسال في عرْض الشاهد دون تقطيع إلّا إذا كان ذلك ضروريّاً.

أمّا الاقتباسات المأخوذة من كتب أجنبية جرت ترجمتها إلى العربية (مثل كتاب والتر أونج عن الشفاهية) فقد اعتمدنا الترجمة العربية، ولم نَرَ في معظم الأحيان داعياً إلى إعادتها إلّا إذا اقتضت الدقّة والتمحيص ذلك أحياناً. كما ذيّلنا الترجمة بمسرد ثنائيّ (عربي/إنكليزيّ) بأهمّ المصطلحات الواردة في الكتاب.

وقد أوردنا سنوات الوفاة عقب أسماء الأعلام التراثيين وفق التقويم الهجري في معظم الأحيان. أمّا الهوامش فقد أوردناها أسفل الصفحات ولم نجمعها في ذيل الكتاب، مثلما كان عليه الأمر في النسخة الأصلية.

في ١٤ رجب ١٤٣٨هـ الموافق
١١ نيسان/ أبريل ٢٠١٧م

تمهيد

غرضي من بحث **البنية الاجتماعيّة السردية** أن أُقنع زملائي أنّنا نحتاج إلى وقت طويل لسدّ الفجوة بين مختلف مسالك المساءلة البنيويّة، وبالخصوص الأدبيّة والاجتماعيّة، الآنيّة والزّمانيّة، وذلك بهدف تحصيل صورة للنشاط البشريّ أفضل اكتمالاً وأكثر أصالةً. فالكتاب يستهدف إعادة تشكيل العلاقات بين اللسانيّات والإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة في ضوء تطوّر المعارف في هذه الحقول، ممّا يبرهن على أنّ الحدود الفاصلة بين هذه الاختصاصات لم تعد ثابتة إلّا ثبات الكتابة على الماء.

ولكن كيف؟ لقد حاولت أن أقترح مقاربة عبر دراسة السلسلة الذهبيّة (Monumental Network) للعلماء المسلمين القدامى الذين عُنوا بالحديث. ولقد اكتسب هؤلاء العلماء تعريفهم من الحديث، ولكنّهم كذلك أكسبوه تعريفه. إنّ ما نقله المحدِّثون لا يعدو أن يكون قطعاً صغيرة من الحديث، أقوال الرسول ﷺ (وُلد سنة ٥٧١م وتوفّي سنة ٦٣٢م) وأفعاله وإقراراته. ويعدّ المسلمون الحديثَ المصدر الثّاني للإسلام بعد القرآن الكريم. هاريسن وايت (Harrison White) الذي تعلّم منّي للمرّة الأولى المقصود بالحديث يعرّفه كالآتي: «هو حديث محمد وكلامه، وهو غير القرآن». ويتكوّن كلّ حديث من سند ومتن. وجلّ اهتمامي سينصبّ على السند. ولقد اعتمدت على أدوات في التحليل مُستقاة من اختصاصات متنوّعة، بعضها قديم جدّاً وبعضها حديث جداً كعلم الاجتماع واللسانيات والإنسانيات وتحليل الشبكات، وذلك في سبيل إضاءة شبكة نقل الحديث التي تمتدّ على مدى الألفيّة.

ومع ذلك نلاحظ أنّ الحديث يُعتبر جزءاً من رأس مالنا الذي يُعدّ مصدر هويّتنا. قد يختلف محتوى هذا الحديث وأسلوبه، ولكن بُنى خطاب الشبكات

تعكس تشابُهات مهمّة. من منظور عامّ، كلّ فاعل اجتماعيّ هو راوٍ، وكلّ تنظيم اجتماعيّ هو شبكة خطاب. ومن الوهم أن تُوجد مجموعة اجتماعيّة لا يكون لها خطابُها عن الماضي والحاضر والمستقبل. فهل هذه العلاقة بين الوجود والخطاب عرَضيّة أم ثمّة ارتباط عميق بين الأمرَيْن؟ فأمّا المتقدّمون من علماء الاجتماع فيقولون بعرَضيّة تلك العلاقة، وأمّا المتأخّرون منهم فيقولون بوجود ارتباط عميق بين الأمرَيْن. وأمّا مقاربتنا فتنتصر لوجود ارتباطات عميقة ومَرِنة ومعقّدة بين الأقوال والأفعال، ممّا نودّ مزيد بلْورته في ما يأتي من البحث. لذلك، فإنّنا نواصل عمل هاريسن وايت (Harrison White)، ورندل كولّينز (Randall Collins)، ويورغن هابرماس (Jurgen Habermas)، وأندرو أبوت (Andrew Abbott)، ووالتر ج. أونج (Walter J. Ong)، ومايكل سيلفرشتين (Michael Silverstein)، وجون لوسي (John Lucy)، في أثناء استلهامنا المبدئيّ من فرديناند دي سوسّير (Ferdinand de Saussure).

ولقد أسهم أساتذتي وأصدقائي وطلبتي وناشري، كلّ بطريقته، في تجويد هذا الكتاب في نيويورك وإسطنبول وبوخوم وأتلانتا وطروادة وستانفورد، خلال عقد من الزمان. وعليّ أن أبدأ بأساتذتي هاريسن وايت وشريف ماردين (Şerif Mardin) في علم الاجتماع، وريتشارد بولييت (Richard Bulliet) في التاريخ، ومصطفى الأعظمي في الحديث، وم. أمين إر (M. Emin Er) في اللغويّات الكلاسيكيّة والعلوم الإسلاميّة، وهارولد برمان (Harold Berman) في القانون؛ فقد وجّهوني بطرائق مباشرة وغير مباشرة. مثلما أنّني أفدتُ عظيم الفائدة من تعليقات ومساندة كلّ من رون بيرت (Ron Burt)، وإريك ليفر (Eric Leifer)، وحميد دباشي (Hamid Dabashi)، وبريسيلا فرجسون (Priscilla Ferguson)، ورندل كولينز (Randall Collins) ودوغلاس وايت (Douglas White)، وتشارلز كادوشين (Charles Kadushin)، وتوم سنايدر (Tom Snider)، ومصطفى أميرباير (Mustafa Emirbayer)، وستيفن رايخموث (Stephan Reichmuth)، ومحمود كايا (Mahmut Kaya)، وخير الدين كرامان (Hayreddin Karaman)، وإسماعيل إرونصال (Ismail Erunsal). وعندما كنت أبحث وأكتب هذا الكتاب اشتملت شبكة الخطاب على جاي كروس (Jay Cross)، وهارون ج. فرنكل (Harun J. Frankel)، وداود جبسون (David Gibson)، وعلي نظام الدين (Ali Nizamuddin)، ومحمد حمور (Mohamad Hammour)، وأسنى حسين (Asna Husin)، وغابرييل حداد (Gabriel Haddad)، وفايق بلجيلي (Faik Bilgili)،

وقاسم قبز (Kasim Kopuz)، وطاهر أيار (Tahir Ayar)، وبكير كوزوديسلي (Bekir Kuzudisli)، ومحمد أزسنيل (Mehmet Ozsenel)، وجوزيف والش (Joseph Walsh)، جون ياسين (John Yasin). وأصدقائي المهندسين غوكسن إلكس (Goksen Elkas)، وتامر وصفي (Tamir Wasfy)، وفتيح بوركلي (Fatih Porikli)، وداود ونغ (Dawud Wong)، وحسن غوكلو (Hasan Guclu)، ومحمد دميروغلو (Mehmet Demiroglu)، الذين وفروا لي دعماً فنّيّاً ووضعوا لي برامج. وقد تكرّم متطوّعاً نجدت يلماظ (Necdet Yilmaz) برسم الخرائط. ولقد اضطلع أصدقائي من مركز الدراسات الإسلامية في إسطنبول (ISAM) بدور خاصّ، ولا سيّما تحسين غورغن (Tahsin Gorgun)، وشوكرو أوزن (Sukru Ozen). أتذكر هؤلاء جميعاً، وآخرين كثراً من مختلف أصقاع العالم، بتقدير عميق وامتنان خالص، مع الاعتذار عن عدم قدرتي على ذكر أسمائهم فرداً فرداً. ولقد كان الدعم المتأنّي والسخيّ لمارك غرانوفتر (Mark Granovetter) منذ بدايات هذا العمل شديد الأهمّيّة بالنسبة إليّ طوال العمل، مع تعليقات مراجعي المجهول؛ فلقد ساعدني كلٌّ منهما وَوَجَّهاني نحو استكمال الكتاب. مثلما كان كيت واهل (Kate Wahl) محرري لدى ستانفورد يونيفيرسيتي برس Stanford University Press) شديد الحماسة للكتاب، ووفر لي طاقة كنت بحاجة إليها لوضع اللمسات الأخيرة عليه. وأنا مُمْتَنٌّ كذلك لجون فينيرون (John Feneron) في دار ستانفورد يونيفيرسيتي برس على عمله الدقيق على هذا المخطوط.

والداي أبي وأمّي وأخواتي، ولا سيما أختي زينب، وقفوا معي في كلّ مراحل البحث والكتابة، بمحبّة وتضحية. وثمّة شخص أدين له أكثر من سواه: إنها زوجتي نوراي، رفيقة دربي ومساندتي في كلّ تحدٍّ يواجهني بحبّها الجمّ ورعايتها الموصولة.

«تبسُّمُك في وجه أخيك صدقةٌ»

- حديث شريف -

الفصل الأوّل

مقدّمة

تتمثّل إحدى أهمّ مشكلات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّات في الوقت الراهن في احتساب العلاقة بين البنى الاجتماعية والبنى الأدبية من جهة، والتفاعل بين البنى الآنيّة والتاريخية من جهة أخرى. ومكان الحديث عن «بنيويّة» واحدة شاملة يرى كلّ واحد فيها بنيويّات في العلوم الاجتماعيّة وفي الإنسانيّات، مع حصول فجوات وميادين غير معروفة بينها. وفي معظم الدراسات البنيوية لا تقع الملاحظة على النظام بوصفه كُلاً، بل تتمّ ملاحظة بعض أجزائه.

وهذا خلق فجوة بين البنيوية الاجتماعية والبنيوية الأدبية؛ وظهرت فجوة مماثلة بين البنيوية الآنية والبنيوية التاريخية. أقترح هنا بدلاً من ذلك أن التنظيم الاجتماعي هو أيضاً شبه خطاب يشتمل على علاقات آنية وتاريخية. ويقترح هذا الكتاب - بوصفه بديلاً عن النظرة الانفصالية بين الخطاب والمجتمع - نموذجاً إرشاديّاً أكثر اندماجاً، يثبت أن العالم الاجتماعي هو نتاج تواصل لا ينقطع بين الكلمات والأعمال، في المحورين الآنيّ والتاريخيّ؛ ومن ثمّ، لا يمكننا أن نمنح الأولويّة لأحدهما على حساب الآخر.

«مرآة الإنسان أعماله لا أقواله»، بيت لشاعر عثماني يُدعى «ضياء باشا» ظهر في القرن التاسع عشر. هذا البيت الشعريّ يعكس الرأي الذّائع بين النّاس، والذي يُميّز بين الأقوال والأعمال، مع تفضيل هذه الأخيرة على الأولى. وتعليل هذه النظرة يبرز في البيت الثاني من الدوبيت: «لأنّ ذكاء الإنسان يتجلّى في عمله» (Göçgün, 2001: 159-161).

ولقد تبنّت النظريّة الاجتماعيّة بمختلف روافدها ومنذ البدايات هذا الإحساس السّائد.

وحصرت نفسها في التّمييز بين العمل الاجتماعيّ والخطاب، مُعطية الأولويّة للأوّل على حساب الثاني، إن لم يقتصر اهتمامها على الأول فحسب. ونتيجة لذلك، ترك علماء الاجتماع الأقوال موضوعاً للدّرس لدى اللّسانيين والمختصّين في الإنسانيّات.

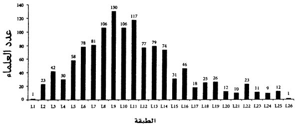
إلّا أنّ تقسيم العمل المتواضع عليه في البحوث الأكاديميّة قد أصبح حديثاً عُرضة لهجوم عنيف، بل بدأ يضمحلّ. ويسهم كتاب **البنية الاجتماعيّة السّرديّة** كذلك في هذا المسار بالاستدلال على أن الأقوال والأفعال مترابطة حتميّاً، وأنها تؤلّف معاً البنى الاجتماعيّة. ويسعى هذا الكتاب بالخصوص إلى جسر الفجوة بين البنى الخطابيّة والبنى الاجتماعيّة من جهة، وإلى جَسْر الفجوة بين البنى الآنيّة والبنى التاريخيّة من جهة أخرى، لأنّه يستعيد الإرث السّوسّيري. فجَسْر هاتين الفجوتين يُشكّل مهمّتي هذا الكتاب اللّتيْن أخذهما على عاتقه. مثلما برهنتُ على ذلك، تماشياً مع دي سوسّير، فإنّ الأقوال والأفعال المترابطة أو الأنماط الخطابيّة والاجتماعيّة يجب أن تكون على المحور التاريخيّ، فهدفا هذا الكتاب مترابطان بشكل جوهريّ.

بالنسبة إلى الهدف الأول من الكتاب، فقد قام يورغن هابرماس وهاريسن وايت (ضمن آخرين) بالخطوات الأولى. فعلى الرّغم من أن مؤسّسي علم الاجتماع الكبار مثل: إميل دوركايم وماكس فيبر قد أهملا تماماً البعد الخطابيّ للعمل الاجتماعيّ، فإنّ الأجيال اللّاحقة من علماء الاجتماع، قد أيقنت بشكل متزايد بالمسارات الخطابيّة والاجتماعيّة المتّصلة. أمّا الجيل الثّاني من علماء الاجتماع، بقيادة تلكوت بارسونز (Talcott Parsons)، فإنّه لم يعد بإمكانه تجاهُل الخطاب، بل لقد تمّ دمجُه في تحاليلهم، وإن كان بوصفه مجرّد ظاهرة إضافيّة. أمّا الجيل الجديد من علماء الاجتماع اليوم المتكوّن من أندرو أبوت وإرفنغ غوفمان (Erving Goffman)، وبيير بورديو (Pierre Bourdieu)، وروبرت ووثنو (Robert Wuthnow)، ووليام لابوف (William Labov)، فقد أضْحَوْا يُقِرُّون بتلازُم البنيتين بشكل أكثر يقيناً.

ومثلما هي الحال بالنّسبة إلى الهدف الثّاني لهذا الكتاب، فإنّ كثيراً من المستلزمات يجب إعدادها لأنه تمّ تجاهُلُ البنى التاريخية طويلاً، ووعد البنيوية في هذا السّياق لم يتمّ إنجازه بعدُ؛ على الرّغم من مرور قرن تقريباً على تشكُّل هذا المنهج في أعمال دي سوسّير. إذ اقترح دي سوسّير ضربين من البنى في

محور الزّمن: الآنيّ والتاريخيّ. وقد اقترح كذلك ضربين آخرين من البنى في محور مستوى التحليل: الكبير والصغير. فالقالب الذي يتولد من هذه الأبعاد الأربعة يلخص استراتيجية دي سوسّير في ما يتعلق بالمسألة البنيوية. ولقد أهمل معظم البنيويّين في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية البنى التاريخية في جانب كبير، وركزوا على محور المستوى التحليلي. ومع ذلك، فإنّ كلّ محاولة لمزاوجة الأنماط الخطابيّة والاجتماعيّة تحتاج حاليّاً إلى أخذ القيود الزمانية المتضمَّنة في العمل الخطابيّ والاجتماعيّ بعين الاعتبار. إنّ المقاربة الآنيّة لتحليل الأعمال الاجتماعيّة والخطابيّة ترتكز على مفهوم مسار اجتماعيّ افتراضيّ ومزيّف، ذلك أنّ كُلّاً من الأعمال الاجتماعيّة والخطابيّة متضمَّنة في بنى زمنيّة يَعْسُرُ تجاهُلها.

الشكل الرقم (١ ـ ١)
الطبقات الست والعشرون لأبرز علماء الحديث



وبهدف جسر الفجوة وربط الصلة بين بنى الخطاب وبنى العمل وسّعتُ التّساؤل عن البنى في المسارات الخطابيّة والاجتماعيّة ليشمل الأنماط المتكرّرة لتفاعُلها المتواصل، وبرهنتُ على أنّه من تآزر موصول بين البنى الخطابية والاجتماعية فإنه يغدو من المستحيل تصوّر الحياة الاجتماعية اليوميّة. وبالتركيز على أنماط الواجهة، سأوفّر تفسيراً جديداً على صعيد المستويين الكبير والصغير لبناء السّلطة لشبكة الخطاب عبر الزّمن. وبشكل أخصّ، يتمحور هذا العمل حول مسألة تعليل سبب اكتساب بعض الفاعلين الاجتماعيّين سلطةً كلّيّة أو فرديّة أكثر من غيرهم في شبكة الخطاب.

وفي سبيل تحقيق ذلك، وسّعتُ تطبيق المناهج الحديثة للتّحليل الآنيّ (بين الأقسام) الاجتماعيّ، ليشمل الشّبكات الاجتماعيّة التاريخيّة (العابرة للزّمن). حاليّاً يركز تحليل الشبكة الاجتماعي أوّلاً على البنى الزمانية ويستخدم معطيات عابرة للأقسام، وبدوري أربط بين نتائج بحثي في الشبكات الاجتماعية الزمانية وبين البحث في الشبكات الاجتماعية والعابرة للأقسام أو التنظيمات الاجتماعية عموماً. وبذلك يكون غرضي هو البرهنة على كيفية تبادُلِ دراسةِ الشبكات العابرة للأقسام ودراسةِ الشبكات العابرة للزمان التأثيرَ بعضِها في بعض.

ويُحافظ هذا البحث **البنية الاجتماعية السردية**، على تعزيز المساءلة البنيوية في الإنسانيات للمساءلة في العلوم الاجتماعية، والعكس بالعكس. إنّ البحث عن الأنماط في الآليات الخطابية جرى منفصلاً عن الأنماط في الآليات الاجتماعية، وإلى الآن ما تزال العلاقة بينهما مجهولة. حاليّاً أصبحت الفجوة بين جدولي المساءلة البنيوية أكثر لفْتاً فأكثر للنظر من الجانبين. أزعم أن هذا الحقل لي وأبرهن على أنه يمكن تفسير السلوك الاجتماعي تفسيراً أفضل، وتوقُّعه توقُّعاً أحسن إن اعتُمِدت مقاربةٌ تستثمرُ التّفاعُل بين الأنماط الاجتماعيّة والخطابيّة.

إنّ البداهة الاختباريّة لتحليل شبكة رواية الحديث تقدّم الدّليل الذي يؤكّد مزاعمي. إنّها أطول شبكة اجتماعيّة في التّاريخ تمّ تدوينُها بتفصيل دقيق، منذ القرن السّابع الميلاديّ إلى يوم النّاس هذا. ويشتمل الحديث النّبويّ على ما رُوي عن النّبيّ محمّد ﷺ (ولد سنة ٥٧١م وتوفي سنة ٦٣٢م)، ويعرَّف على النحو الآتي: «يدلّ الحديث (بالألف واللام) على السُّنّة، ويشتمل على ما قاله الرسول ﷺ أو فعَله أو أقرَّه (موافقته الضمنيّة) أمراً قيل أو فُعِل في حضوره»[1].

---

(1) James Robson, "Hadith," in: *The Encyclopedia of Islam*, new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1971), vol. 3, pp. 23-29; Leonard Librande, "Hadith," in: Mircea Eliade, ed., ***The Encyclopedia of Religion*** (New York: Macmillan, 1987), vol. 6, pp. 143-151, and Sahair El Calamawy, "Narrative Elements in HadithLiterature," in: A. F. L. Beeston [et al.], eds., ***The Cambridge History of Arabic Literature*** (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

وبالنسبة إلى أهم مرجع كلاسيكي، انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، تحقيق عائشة عبد الرحمن [بنت الشاطئ] (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦). انظر أيضاً: أعمال روبسن في الحديث وشبكة روائية من منظور تاريخي. وللاطلاع على بيبليوغرافيا في دراسات الحديث باللغات الأوروبية، انظر:

Muhammad Ahmad Anees and Alia N. Athar, ***Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages*** (New York: Mansell, 1993).

وُلد الرسول محمّد ﷺ في مكّة، وأعلن سنة ٦١٠م أنّه مُرسلٌ من الله، ودعا الناس إلى الإسلام حتى وفاته في المدينة. عُدَّت هجرته من مكة إلى المدينة سنة ٦٢٢م بداية التقويم الإسلامي. ويُعدّ الحديث النبويّ، الذي يشتمل على حكايات قصيرة وأقوال لمحمد ﷺ، المصدرَ الثّاني للإسلام بعد القرآن الكريم، الذي يعتقد المسلمون أنّه وحي منزل من الله ﷻ. حاليّاً، أكثر من مليار مسلمٍ حول العالم يعودون إلى الحديث النبويّ عندما يريدون دراسة سيرة الرّسول محمّد ﷺ والاقتداء بسنّته.

الحديث[٢] (وجمعه أحاديث) مرويّة منفصلة[٣] عن النّبيّ محمّد نُقلت شفويّاً وكتابةً عبر سلسلة محفوظة من الرّواة ممتدّة على نحوٍ متّسعٍ عبر الأجيال. ويُسمّى الجيلُ طبقةً في شبكة الزّمانيّة الاجتماعيّة لعلماء الحديث المعروفين بالمُحدّثين[٤]. ولقد تمّ تحليل شبكة رواية الحديث من الطبقة الأولى إلى الطبقة السادسة والعشرين والممتدة من سنة ٦١٠م إلى ١٥٠٥م، مع التركيز على أهم الرواة (١٢٢٦ راوياً) (انظر الشكل الرقم (١ ـ ١)) الذين تربطهم ١٣٧١٢ صلة فيما بينهم. وتوافق سنة ٦١٠م تاريخ بدء البعثة المحمّديّة في مكّة، أمّا سنة ١٥٠٥م فتمثل تاريخ وفاة السيوطي في مصر، آخر كبار حفّاظ

(٢) يدلّ لفظ «حديث» على الجديد الذي يُقابل القديم. ومن هنا أُطلقت الكلمة على مواضيع مختلفة، كالخبر والحكاية والقصّة والتقرير ـ سواء أكانت تاريخيّة أم أسطوريّة، حقيقيّة أم باطلة، مقبولة أخلاقيّاً أم محظورةً، مرتبطةً بالحاضر أم بالماضي. وقد استعمل الشعراء في الجاهليّة الكلمة بهذا المعنى، وكذلك فعل القرآن والنبيّ. رُواة القصص سُمُّوا «الحُدَّاث». ولمّا كان المسلمون يُسمّون حياة النبيّ نفسها «أحسن الحديث»، وهي تشتمل على تقارير تتحدّث عن أعماله وأقواله، ومن ثمّ فقد تطوّر معنى تلك الكلمة حتّى أضحى مرتبطاً بتلك التقارير. انظر:

Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origins, Development, and Specific Features* (Cambridge, MA: Islamic Texts Society, 1993), p. 1.

(٣) أستعمل لفظ منفصل (disjointed) للإشارة إلى أنّ الأحاديث لا تنتظم بالضرورة في مقطع زمنيّ على الترتيب. وللتّوسّع في المرويّات المنفصلة، انظر: أمبرتو إيكو، **٦ نزهات في غابة السرد**، ترجمة سعيد بنكراد (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، وسأتوسّع في القضيّة في الفصل الثاني.

(٤) المُحدِّث، (وجمْعه المحدّثون)، هو اللقب الذي يُطلَق على العالِم المتخصّص في علوم الحديث. أمّا الحافظ (وجمْعُه حُفَّاظ)، فهو مُحدّث بارز يُقِرّ له بالأفضليّة جمهورُ زملائه العلماء وجمهور المسلمين عموماً. انظر صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه: عرض ودراسة**، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٩). ولمّا كان الجميع يخضعون للنقد في العلوم الإسلاميّة، فقد تمّ التشكيك في بعض تلك الألقاب. انظر على سبيل المثال، ترجمة الطبراني، في الفصل الرابع من هذا الكتاب. وللتوسّع في مفهوم «الحافظ» الذي يدلّ على ما يمكن أن نعدّه «الراوي الأبرز». انظر: أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة (بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

الحديث. جغرافيّاً، تدل الشبكة على انتشار المعرفة الإسلامية من إسبانيا وإفريقيا والبلقان إلى آسيا الوسطى وشرقي تركستان إلى الصين، مثلما تبيّن تكامل العقيدة والعمل في الإسلام.

وتشتمل شبكة كبار علماء الحديث التي نُعنى بها في هذا الكتاب على أعلى طبقة من هؤلاء المحدّثين الذين يدعوْن حُفّاظاً، وهي جمع حافظ، ومعناه لغةً «الحارس»، و«الذي يستظهر ويحمي»[٥]. وقد يُستعمل لفظ حافظ ليدلّ على من يحفظ القرآن عن ظهر قلب، ولكننا لا نستعمله بهذا المعنى في سياق هذا البحث. وقد انتشرت شبكة الحفّاظ مع انتشار الإسلام إلى حدود القرن الرابع الهجري الموافق للقرن العاشر للميلاد، وهو ما يوافق الطبقة الحادية عشرة من الحفاظ، وبالتحديد بين سنتي ١٨٠هـ و٣٤٨هـ الموافق لسنتي ٧٩٦م و٩٣٠م على التوالي[٦]. ولقد بلغ عدد الحفّاظ ذروته في الطبقة الحادية عشرة بـ١١٧ عالماً، ثم انخفض هذا العدد فجأة إلى ٧٧ عالماً في الطبقة الثانية عشرة، إلى ٧٩ عالماً في الطبقة الثالثة عشرة، ثم أصبح العدد ٧٤ عالماً في الطبقة الرابعة عشرة. وانطلاقاً من الطبقة الخامسة عشرة أضحى انخفاض عدد الحفّاظ حادّاً، إذ بلغ عددهم ٣١ حافظاً، ووصل إلى ١٠ حفاظ في الطبقة الحادية والعشرين، ليقتصر على حافظ واحد في الطبقة السادسة والعشرين. فالمنحنى ينحرف إلى اليسار ويترك ذيلاً طويلاً على اليمين، وهذا دالّ لأنّ الجهة اليسرى تمثّل فترة تشكُّل السُّلطة، في حين أنّ الجهة اليمنى تمثل فترة المطالبة بالسلطة. ومن ثمّ، فإنّ انبساط الجهة اليمنى وتضاؤلها إلى حدود الصفر أمرٌ لافت للنظر.

ولمّا كانت شبكة رواية الحديث أطول شبكة من جنسها في الوجود فقد أمكن دراستها لكشف مساراتها الممتدة الطول في الشبكات الاجتماعية عبر الزمن. وسيتركّز الاهتمام في هذا البحث على كشف تشكّل السلطة في شبكة

---

(٥) لمّا كان هذا الكتاب متوجّهاً [في الأصل] إلى غير المتخصّصين في اللسان العربيّ، إذ لم يألَفْ قسم مهمّ منهم نظامَ العربية الصوتيّ والكتابيّ، فإنّني، [توخّياً للتّبسيط]، لم أستعمل العلامات الصوتية المميّزة التي تُوضع فوق الحروف اللاتينية أو تحتها لتُوافق الحروف العربية ما لم تستدْعِ حاجةٌ رفع الالتباس إلى استعمال تلك العلامات؛ ثمّ إنّني لم أعمد إلى كتابة عدد من الكلمات العربية بالخَطّ المائل بعد المرّة الأولى، بما في ذلك كلمة حافظ وحُفّاظ، لأنّها تتواتر في النّصّ تواتُراً.

(٦) التواريخ الهجريّة يُرمز لها بـ: ق.هـ: قبل الهجرة؛ ب.هـ: بعد الهجرة، [أو هـ: هجريّاً]. وتبدأ بهجرة النبيّ محمّد ﷺ من مكّة إلى المدينة سنة ٦٢٢ للميلاد. وما لم يُذكر خلافُ ذلك فتواريخُ الدراسةِ المذكورةُ هي وفق التقويم الميلاديّ.

عابرة للزمن. ولقد أوقفنا تحليل سلسلة علماء الحديث عبر القرون على أنّ وساطة الطبقات البينية (أثر ILB) ومستويات الخطاب المنقول (أثر LRS) تعمل معاً بلا انقطاع في المستويات الكبيرة والصغيرة لرسم الشبكة الاجتماعية وسلوك الفاعلين الاجتماعيين فردياً وجماعياً. وهذه النتائج تؤكّد صحّة التصوّر البنيوي القديم الذي بلوره مبكّراً كارل ماركس وفيبر ودوركايم وبارسونز وروبرت مرتون وروناالد بورت ووايت، وذلك الموقف البنيوي أفضل متنبّئ بالعمل الاجتماعي. ومع ذلك، فليست المواقف البنيوية نتاج علاقات اجتماعية غير زمنية فحسب، بل هي أيضاً تكوّنت زمنياً عبر عمل خطابي.

وتتجلى الأعمال الخطابية نفسها في روايات أو قصص تتفاوت ضروباً وأطوالاً، مسلّم بصحّتها ضمنيّاً أو مقولة فعليّاً، كلّيّاً أو جزئيّاً. إن مقاربتي للرواية في هذه الدراسة **خارجية**؛ فلن أُعنى بتأويل محتوى الرواية، ولن أحلّل كيف فُهمت الرواية واستُعملت بطرائق شتى. بدلاً من ذلك، سأحلّل علاقة الرواية بالشبكة الاجتماعية التي تُنشئها وتَصُوغُها، والتي تحيا عبرها وتنتشر. وتركّز هذه المقاربة أكثر في الشروط الحيوية التي تجعل المعنى ممكناً. وضمن هذه النظرة نفسها، لا أهتمّ بالمسألة المتواضع عليها في ما يتعلق بما تدلّ عليه الرواية أو تعكسه فحسب، بل ينصبّ اهتمامي على **ما تفعله الرواية اجتماعياً**. وتتأسّس المسألة الآنفة على مقاربة مرجعية تقليدية لاستعمال اللغة، تعدّها أداة تواصل فحسب. ومع ذلك، فقد امتدّ هذا النموذج المرجعي التقليدي حديثاً ليشمل مظاهر أُخرى لاستعمال اللغة كذلك. ومن بين تلك المظاهر نذكر دور استعمال اللغة والممارسات الخطابية في ربط العلاقات الاجتماعية والمحافظة عليها.

وإنّني أؤكد وجود أنماط مستمرّة يمكن لنا تصوُّرُها في المسارات الاجتماعية الخطابية وفي تفاعُلاتها. هذه الأنماط تدعى بُنًى. وثمّة تقليد طويل من مساءلة مثل تلك الأنماط في العلوم الإنسانية بدأه دي سوسير وميخائيل باختين ورولان بارت ومايكل سيلفرشتين وجون لوسي. مثلما بدأ تقليد بحثيّ مماثل لذلك في العلوم الاجتماعية قد استهلّه ماركس وفيبر ودوركايم وجورج سيمّل ومرتون ووايت وبيرت. وفي التقليد البنيويّ، يَكمن التفسير في أنماط التعالقات بين عناصر تنظيم ما، خطابي أو اجتماعي، كبير أو صغير، آنيّ أو تاريخي. وأحاول أن أُخَصِّبَ هذه التقاليد البنيوية المعزول بعضها عن بعض

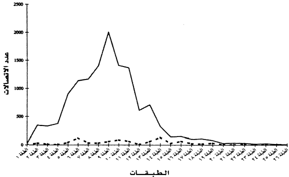
حالياً من اللسانيات والإنسانيات والعلوم الاجتماعية، وآتي بالتطوّرات الحديثة في كلّ هذه الحقول لتتفاعل فيما بينها. من هذا المنظور، أقترحُ في الفصول الآتية أن يكون موضوع مُساءلة بنيوية لا العلاقات المتضمّنة في المسارات الخطابية والاجتماعية والمنفصلة بعضها عن بعض فحسب؛ بل العلاقات البيْنية التي تربط بينها كذلك. ثمّة مجال غير مُستكشف يمتدّ بين الحدود الفكرية القائمة تقليديّاً بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

ولكي أدعم دعواي برهنتُ اختباريّاً على أنّ اللغة الواصفة (Metalanguage) ترسم ضمنياً شبكاتنا الاجتماعية، سواء أكنّا فاعلين اجتماعيين، أفراداً أم جماعاتٍ. ولقد تبيّن لي عند تحليلي شبكة رواية الحديث أنّ طبقة أيّ مجموعة من المحدّثين الذين ينتمون إلى جيل واحد تترابط فيما بينها ترابطاً وثيقاً، ولكن صِلاتها بالطبقات السابقة أو اللاحقة صِلات واهية. وتبدو الاتصالات الخارجية بوضوح في شبكة العلماء الأجلّاء. أقلّ من ٣ في المئة من مجموع عدد الأساتذة كان ترابُطهم داخليّاً، بمعنى أنّهم أساتذة نظراء في الطبقة نفسها. وبالمقابل، ثمة أكثر من ٩٧ في المئة من الترابطات الخارجية، أي مع طبقات سابقة أو لاحقة. هذه الأنماط التي حللتها أدناه بتفصيل وافٍ في المستويات الكبيرة والصغيرة استمرّت أكثر من تسعة قرون، من سنة ٦١٠م إلى سنة ١٥٠٥م. ومن منظور الشبكة الاجتماعية، يتّسم دور علماء الحديث البارزين بالوساطة بين الطبقات (أثر ILB، مجدَّداً) وهو ما يُكسبهم القوّة. إلّا أنّ سبب تقليص النظراء البارزين اتصال بعضهم ببعض يعود إلى الآليّات الخطابيّة التي يشتمل عليها الخطاب المنقول (أثر LRS، مجدَّداً).

ويوضّح الشكل الرقم (١ ـ ٢) تجلّيات هذه الظاهرة نفسها في شبكة رواية الحديث. في الترابطات التي تصل بين الطبقات السّتّ والعشرين الملاحظة هاهنا ثمّة عدد محدود جدّاً من الترابطات تمّت بين نظراء ضمن الطبقة الواحدة. وبعبارة أكثر واقعية، ثمّة ٨٨٠ (أي ٦,٤ في المئة) من بين ١٣,٧١٢ ترابطاً كانت داخلية أو آنية، في حين أنّ ١٢,٨٣٢ (أي ٩٣,٦ في المئة) كانت ترابطات خارجية أو تاريخية. حتى إنّ نسبة الترابطات الآنية لم تتعدَّ ٣ في المئة من الترابطات التاريخية. وهذا يدلّ على أنّ طلبة الحديث المرجوّين تمّ استبعادهم بإصرار داخليّاً أو من ترابطات الطبقة مع نظرائهم، وذلك بعدم قبول مرويّاتهم، لأنّ هذا قد يرفع مستويات الخطاب المنقول بغير ضرورة. وبالنسبة

إلى طالب علم الحديث، فقد كان يبحث عن ترابطات أساتذة غير قريبين منه من حيث الطبقة. وبالمثل، فإنّ الاستثمار الجيّد للمعلم البارز يتمثل في بثّ علمه لطلبته من أصغر ما يمكن من الطبقات.

الشكل الرقم (١ ـ ٢)
الصلات الخارجية (الدياكرونية) والداخلية (الآنية) عبر الزمن
(البيانات مأخوذة من الطبقة التاسعة)



إنّ لتشكّل السلطة العلمية في المجتمع العلميّ اقتضاءات بعيدة المدى بالنسبة إلى الثقافة والمجتمع. إنّ سلطة الحفّاظ، الذين كانوا جزءاً من النخبة الفكرية في عصرهم، وقد عُرفوا بالعلماء، لم تكن تقتصر على شبكة رواية الحديث؛ لقد كان لها تأثير بالغ في البيئة الفكريّة وفي المجتمع الإسلاميّ بشكل عام. ولمّا كان المجتمع الإسلاميّ لا يتوفر على سلطة مركزية سابقة فإنّ دورَ العلماء حاسمٌ في عمل المجتمع. وما تنفكّ سلطة العلماء في شدّ انتباه طلبة المجتمع الإسلاميّ في تصاعُد(٧) وفي مقارنة مع بعض المجتمعات الدينيّة

(٧) للاطلاع على تقرير عن الدراسات عن العلماء، يمكن العودة إلى:
R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), pp. 187-208.

الأخرى، التي أضحت معروفة لدى علماء الاجتماع، نلاحظ أن المجتمع الإسلامي يفتقر إلى شخصيّة كالبابا أو مؤسّسة كالكنيسة ذات ثِقَل سلطويّ مركزيّ. قد يعدّ بعضُهم الافتقار إلى مؤسّسة ذات ثِقَل سلطويّ ضعفاً بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي، إلّا أنّ آخر بحوث رتشارد بولييت بيّنت أنّه في غياب سلطة واحدة ثمّة أشكال ومصادر متعدّدة للسّلطة في المجتمع والثقافة الإسلاميين: صحابة الرّسول والعلماء والأولياء أو المتصوّفة (Bulliet, 1994).

ثمّة مستوى أعمّ، إذ من الممكن أن نلاحظ في الحياة اليوميّة الأنماط اللغويّة الواصفة التي أسلفنا وصفها. فحتّى لو كان المحتوى هو نفسه والسَّند مضبوطاً، علينا أن نحاول نقْل القول لا عن مصدر ثانويّ، بل عن المصدر الأصليّ. في شبكات الخطاب الأكاديميّ نلاحظ النّمط نفسه في الاستشهاد العلميّ؛ فعند كتابة تقرير بحث على سبيل المثال، يُنتظر منّا أن نستشهد بمصادر أصليّة لا بمصادر ثانويّة. فثمّة معايير اجتماعيّة تتعلّق بالخطاب الانعكاسيّ؛ من ذلك أنّ أخْذ طالبٍ شاهِداً من ورقة زميله يُعدّ خطأً شنيعاً، فالصواب أن يعود إلى المرجع الأصليّ، حتى وإن كانا متماثلَيْن شكلاً ومحتوى. فإن امتنع النقلُ عن المصدر الأصليّ بسبب قيود اجتماعيّة وتاريخيّة فإنّه يُصار إلى نقل قول من مرجع هو الأكثر أمانةً للمصدر. فالمنطقُ البسيطُ والمشتركُ الذي يسم أقوالَنا في خطابنا اليوميّ هو المنطق ذاته الذي اعتمده رواة الحديث طوال قرون، ولكن بطريق نظاميّة.

ولمّا كنا في العادة غالباً ما نتصرّف في مستويات الخطاب المنقول، فقد تشكّلت الشبكة الاجتماعية عبر مسار مراوغ؛ إذ نُلفي أنفسنا مُنغرسين في شبكة خطاب وفي نظام اجتماعيّ يَربِطُ الخطابُ فيه النّاسَ بعضَهم ببعض. وأعرّف الخطاب في هذا السياق بوصفه **كلاماً مترابطاً**. وترتبط هذه النظرة إلى الخطاب بالمفهوم المستعمَل جماعيّاً للرواية بما هي ذات (بنية ثلاثيّة) تتكوّن من بداية، ووسط، ونهاية، مترابطة فيما بينها، وتكوّن بنية الخطاب وتعكس في الوقت نفسه الترابطات بين المتكلّمين أو الفاعلين الاجتماعيّين، علموا بذلك أم لم يعلموا.

إلّا أنّ ثمّة موانعَ مفهوميّةً ومنهجيّةً تَحُولُ دون اعتماد هذه المقاربة المنبثقة حديثاً في البحث. المشكل أنّ هذا التوجيه الجديد للعُدّة هو مُشكل ديناميّات التواصل وآلياته بين بنى العمل وبنى الدلالة. مفهوميّاً، ثمّة فجوة ينبغي أن تُجسَر بين البنيوية الاجتماعية والبنيويّة الأدبيّة. منهجيّاً، يجب أن تُطوّر الأدواتُ

التحليليّةُ لاستكشاف المنطقة الواقعة بين هذين الحقلين، على الرّغم من أنّ كلّ حقل طوّر أدواتِه لاكتشاف ذاته.

علماء الإنسانيات والعلوم الاجتماعية مدعوّون لاعتماد مقاربة لاستعمال اللغة وللعمل الاجتماعي أكثر تكامُلاً. ومن بين هؤلاء هابرماس (Habermas, 1984)، وهـارت (Hart, 1992: 631-668)، وجـون شـوتـر (Shotter, 1993)، وسيلفرشتين (Silverstein, 1993)، وبورنس (Burns, 1977)، وأبّوت (Abbott, 1988b, 2001a, 2001b)، ووايت (White, 1992, 1995)، وبرونر (Bruner, 1986, 1990)، وديزان وفرجسون وغريسولد (Desan, Ferguson, and Griswold, 1988)، وسيويل (Sewell, 1992, 1994)، وأبراهمسن وفمبرون (Abrahamson and Fombrun, 1994)، وأميربابر وغودوين (Emirbayer and Goodwin, 1994)، وتيلي وغودوين وأميربابر (Tilly, Goodwin, and Emirbayer, 1995)، وتيلي (Tilly, 1995). من هذا المنظور، توقّفت المرويّات عن أن تكون دالاً آخر للعلم، فللعلم مرويّاته الخاصّة (White, 1973; Somers, 1992, 1995; Levine, 1995). هؤلاء العلماء تحقّقوا من مسارات تبادل التأثير واقترحوا نماذج متبادلة عليا بوصفها مُقابلة للنماذج السابقة، وقد كانت أحاديّة واختزالية وحتمية. ولكن كيف؟

ليس التعالُق صريحاً ولا بديهياً. كيف يتفاعل نمط العمل في تأسيس البنى الاجتماعية وتغييرها وإدامتها؟ لم يتمّ حسم الأمر إلى الآن.

بنية التفاوت في شبكات الخطاب

هل يولّد الخطاب التفاوت والطبقية الاجتماعية؟ إن صحّ ذلك، فكيف؟

سأعرض في ما يأتي من البحث أن شبكة الخطاب تتّسم بمجابهة التفاوت الاجتماعي الذي تمّ تكريسه طوال قرون عبر آليّات مراوغة. وليس هذا الحكم خاصّاً بشبكة رواية الحديث؛ فالخبرة اليومية ترينا أنّ من المرويات ما يَحظى اجتماعياً بالتقدير والثقة دون غيره، وكذا الحال بالنسبة إلى رواتها والمرويّ عنهم. ويمكن أن يُعدّ الفاعل الاجتماعي راوياً لأنّ الحياة اليومية غير ممكنة من دون رواية القصص، قصصنا وقصص الآخرين. كذلك الشبكة الاجتماعية يمكن أن نعدّها شبكة سرديّة لأنها تبنى وتُثبَّت عبر القِصص. إنّ مستويات الخطاب المنقول في القصص التي نرويها ونعيد روايتها تُسبِّب التفاوُت الاجتماعي في شبكة الخطاب وتُغذّيه.

من ذلك أنه، وفق كتاب **تذكرة الحفّاظ** وهو معجم سير أعلام الحديث ألّفه عبد الله شمس الدين محمد الذهبيّ (ت. ١٣٤٨م) أحد أهمّ مؤرّخي الإسلام في القرن الرابع عشر الميلاديّ، فإنّ ١١٧٦ عالماً فحسب برزوا بوصفهم حُفّاظاً من بين زملائهم. ولقد ذاع صيتهم، مثلما يبيّن ذلك عمل الذهبيّ، من بين حوالي ٤٠,٠٠٠ وجهٍ معروف ضمن ٢١ طبقة من الرواة. ولا تتجاوز نسبة الحفّاظ ٣ في المئة من مجموع العلماء المسلمين. وبحسب جلال الدين السيوطي (ت. ١٥٠٥م)، وهو مؤرّخ عظيم ظهر بعد الذهبي بأكثر من قرن من الزمان، فإنّ عدد العلماء الذين نالوا اعترافاً عامّاً واسعاً بوصفهم حفّاظاً من بين الطبقات الأربع والعشرين منذ زمن النبي محمد ﷺ إلى عصر السيوطي لم يتجاوز ١١٨٨ (السيوطي، ١٩٨٤).

وهذا الأمر يوثّق كم كان مسار وضع الطبقات انتقائياً وتنافسياً. وبعض هؤلاء العلماء ربما لم يكن يتصوّر طوال حياته أنّ اسمه سيُوضع في يوم ما ضمن قائمة الحفّاظ. لقد أدّوا أعمالهم وتركوا الحكم في شأنهم للأجيال القادمة، للرأي العامّ المنظور باستمرار لأجيال المستقبل. فمنزلة أحدهم ضمن شبكة الحُفّاظ تُسندها إليه الأجيال اللاحقة إثر وفاته.

الأكثر إدهاشاً أنه من بين كلّ هؤلاء العلماء المعتبرين ثمّة ستّة فحسب من غير العرب ممّن حظيت أعمالهم بالاعتراف بالإجماع ممّا أدّى إلى التّنصيص على أنّها الصحاح السّتّة في الحديث. إنّها النّظرة العامّة للمجتمع العلميّ الواسع عبر الأجيال، وليست لجنة رسميّة أو مؤسّسة مركزيّة هي التي منحت مثل هذا النفوذ لهذه الأعمال. وعلينا أن نتذكّر الظّروف الصّعبة وضعف وسائل التّواصل في ذلك الوقت مُقارنةً بالتكنولوجيا التي يستعملها العلماء اليوم. إنّ منح هذا الاعتراف الاجتماعي العالمي لم يكن فوريّاً، بل إنّ منافسة حادّة حدّدت أيّ الكتب يُعدّ الأكثر سلطةً. علاوة على ذلك، فإنّ صحيحي محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٨٧٠م) ومسلم بن الحجّاج (ت. ٨٧٥م) قد حظيا بأعلى سلطة من بين كتب الحديث. وإنّ التنافس بينهما مازال قائماً ولم تُحسم الغلبة لأحدهما على الآخر؛ إذ يروي ابن خلدون (ت. ١٤٠٦م) (Ibn Khaldun, 1967: 447-463) في زمانه أنّ علماء المغرب (شمال إفريقيا) يعدّون **صحيح مسلم** أوثق من **صحيح البخاري**، في حين أن العكس هو الصحيح في المشرق. وهذان الصحيحان هما أكثر كتب الحديث استشهاداً بهما في الأدبيات الإسلامية ماضياً وحاضراً.

ما الذي يوجّه مسار وضع الطبقات في شبكة الخطاب؟ ما الذي يمنح حُجّيّة لا نظير لها لمجموعة محدودة من العلماء ولمروياتهم، ويَحرم الآخرين منها؟

سأعرض في ما يأتي من البحث أنّ الحفّاظ هم دائماً طلبة حفّاظ من طبقات سابقة. ولا يمكن لطالب أن يصبح عالماً بارزاً ما لم يتلقَّ العلم عن أحد أولئك الحفّاظ. هذه البنية تذكّرنا ببنية الفائزين بجائزة نوبل في الأكاديميا الحديثة. ولقد وثّق عمل زوكرمان (Zuckerman, 1996) الدور الرئيسي الذي تضطلع به المنزلة الاجتماعية للمعلّم البارز في مكانة الطالب المتوقعة. وقد أجرى مولنز (Mullins, 1973) بحثاً مماثلاً عن علماء الاجتماع البارزين، فخرج بنتائج مماثلة. بعد ذلك، أجرى كولينز (Collins, 1998) بحثاً في الموضوع على أوسع نطاق عبر تحليل شبكات الفلاسفة في الحضارات الكبرى من اليابان إلى أوروبا والعالم الإسلامي. وقد أوقفتنا هذه البحوث على تشابهات تتعلق بتشكّل السلطة والتدرّج الطبقي في البنية الاجتماعية لخطاب المجتمعات الفكريّ بغضّ النظر عن الثقافة والإطار الزماني والموقع الجغرافي.

إن لملاحظة تدرّج خطاب المجتمعات المحلّيّة نتائج بعيدة المدى، لأنه لا يقتصر على المثقفين. بدلاً من ذلك، فإن كلّ شبكة خطاب، اختصّت أم لم تختصَّ بالنشاط العلمي، هي **متدرّجة** بدلاً من أن تكون **مُسطَّحة**. في البنية الاجتماعيّة السّرديّة يقع شهود العيان والرّواة في أعلى الهرم، وثمّة قوّة اجتماعية تنعكس في قاعة المحكمة وفي أخبار وسائل الإعلام وفي التأريخ والإثنوغرافيا وعلى مائدة العشاء. «أن تكون هناك» في ذلك الحين، مثلما «تكون هنا» الآن، يُقوّي الرواة بهُويّات متنوعة: عالم، صحفيّ، مُراسِل، مؤرّخ، شاهد، إثنوغرافيّ، جدّ، وما شابه ذلك (Geertz, 1983) فعلى سبيل المثال، يمكن أن يظهر الرواة في التاريخ كحواريّي عيسى أو صحابة محمّد أو الدائرة الضيّقة من رفقاء ماركس أو فريق البحث. وتبدو سلطتهم في معظم الأحيان بلا منازع لدى أتباع شبكة الخطاب.

فالرواة وشهود العيان يشكّلون لُبّ شبكات الرواية، وعبرهم تنتشر الروايات التي تنشأ عن دائرة النّبيّ، أو في مختبر، أو في مسرح جريمة، أو في «حقل»، أو في زاوية شارع، أو على مائدة العشاء. وفي معظم الأحوال يتنزّل الحدث والشهادة هذه المنزلة بمحض **المصادفة**. في العادة، لا يملك الواحد

أن يصبح شاهد عيان شهيراً ولا يملك أن يتجنب ذلك؛ عموماً، فالأمر يعتمد على حادث سعيد أو مؤسف. والذي يجعل شاهد العيان شديد القوّة أنه لا سبيل لتكرار الحدث الفريد العابر بعد شهادته عنه. إنّ الأحداث تجري هنا وهناك، في معظم الأحيان تكون غير مبرمجة ولا متوقّعة. وهكذا فإنّ مكانة الشاهد لا تُستجلَب بحسب الطلب؛ فالشاهد يشهد على حدث عابر مُفرَد ويقع بشكل عرَضيّ. مثلما أن حدثاً عرضياً من بين عدد لامتناهٍ من الأحداث يحوز شُهرة اجتماعية. فإن تمّ ذلك، طُلبت رواية الشاهد بعد ذلك من قِبل الجمهور أو المحكمة أو قرّاء الجريدة أو أتباع العقيدة أو المؤرّخين أو الطلبة الباحثين في الحقل العلمي - وهي عملية تشجّع عفوياً على تكوين بنية اجتماعية سردية.

ويحظى شهود العيان بالمنزلة الاجتماعية العليا. **أوّلاً**: لأنهم هم فحسب الذين يمكنهم الكلام باستقلالية، دون أن ينقلوا عن غيرهم؛ **ثانياً**: وحدهم بوسعهم استعمال لغة موضوعية في كلامهم، ذلك أن الآخرين الذين يُعيدون القصّة ينبغي أن يعوّلوا على شهود العيان في خطابهم المنقول، ومن ثمّ فليسوا قادرين على استعمال لغة موضوعية؛ **ثالثاً**: يتصف خطاب شهادة العيان بنمط المشاركة بدلاً من مجرّد نمط الإخبار.

وثمّة سبب آخر يجعل الشهود متّصفين بالقوّة في شبكة الخطاب، يتمثل في أنّ إعادة بناء حدث في وقت لاحق يعتمد على المرويّات التي يوفّرها شهود العيان. فمن دون روايات شهود العيان وقصصهم لا يمكن الحصول على السّلطة نفسها. علاوة على ذلك، وكما تُثبته خبرتنا اليومية، فإنّ الذين يعيدون رواية القصص ينالون قدراً أقلّ من التبجيل من أولئك الذين أنشأوها لأوّل مرّة، لأنّ المُعيدين عالةٌ على المُنشئين.

أمّا عندما يتعذّر اللقاء بشهود العيان بوصفهم في قلب الشبكة فإنّ قيداً يُسلّط على بناء الشبكة ويظهر وُسطاء الخطاب، كلّ واحد منهم يُضيف مستوى جديداً للخطاب المنقول. وكلّ مستوى يُضاف إلى الخطاب المنقول يعني مسافةً أكبر تفصل عن القائل الأصلي وإعطاء سلطة اجتماعية أقلّ للرواية وللراوي. ويتناسب طول سلسلة الرواة تناسباً عكسياً مع الثقة التي تجدها من الجمهور. فكلّما كانت سلسلة الرواية أقصر، كانت الثقة في المرويّ أكبر.

بالاستتباع، في حياتنا اليومية، نسعى في العادة إلى استبعاد وُسطاء الخطاب من كلامنا، بغرض التقليص بقدر الإمكان في عدد مستويات المتدخّلين

في الخطاب المنقول. مقارنةً بالناس العاديّين، يبدو الحُفّاظ والمُفكّرون أكثر وعياً بهذا المسار؛ وذلك لأنه كلّما ازداد عدد وسطاء الخطاب في إحدى المرويّات تقلّصت مكانة الواحد منهم في شبكة المرويّ أو في خطاب المجموعة. لهذا السّبب، نعمد إلى انتقاء بعض الاتصالات مع بعض الفاعلين الاجتماعيّين، وننقل عنهم الخطاب، في حين أنّنا نتجنّب آخرين. في هذه العمليّات تتّخذ الشبكة الاجتماعيّة شكلاً لا ندري كيف هو: خارج مدى نظرنا، اللغة الواصفة تشكّل الشبكات الاجتماعية وتُعيد تشكيلها.

الاختفاء الساحر للحُفّاظ

لم يعد الحفّاظ يشكّلون طبقة بعد القرن السادس عشر. بعد ذلك التاريخ، ومثلما بيّن كتاب الكتاني، اقتصرت جماعة علماء الحديث الأجلّاء المعروفين بوصفهم حفّاظاً على بضعة علماء استثنائيّين في كلّ قرن[8]. وعلى الرغم من أن الإسلام واصل انتشاره حتى بعد القرن الحادي عشر الميلادي نحو البلقان وإفريقيا والهند والشرق الأقصى، فإن شبكة رواية الحديث بدأت في الانكماش، واتجه المنحنى نحو الانخفاض إلى أن تقلّص تماماً (انظر الشكل الرقم (١ ـ ١)). صحيح أنه لا يمكن توقّع النموّ الأسّيّ اللامتناهي في حجم شبكة المرويّات بسبب القيود الكمّية، إلا أن انخفاض عدد الحفاظ من شأنه أنْ يطرح تساؤلاً.

أليس من الغريب أن نشهد زوال طبقة مثقّفة بعد أن اضطلعت بدور قياديّ طوال قرون من الزمان؟ الشكل الرقم (١ ـ ١) يعرض عمليّة انحدار لا رجعة فيها. حدث أمرٌ مّا طوال القرن الحادي عشر الميلاديّ جعل شبكة الحفّاظ تنكمش على الرّغم من استمرار الإسلام في التوسّع ومن ازدياد عدد المسلمين. فلِمَ تقلّصت شبكة الحفّاظ على الرّغم من اتساع جغرافيّة الإسلام؟

هذه المفارقة تحتاج إلى تفسير. إنه من اليسير تفسيرُ تشكّل الشبكة واتّساعها لأنّه يوافق تاريخيّاً نهضة الإسلام وانتشاره. وعلى النّقيض من ذلك،

---

(٨) للاطلاع على قائمة العلماء المعروفين بوصفهم حُفّاظاً بعد السّيوطي الذي جعلناه آخر حافظ في دراستنا هذه، انظر: عبد الحيّ بن عبد الكبير الكتاني، **فهرس الفهارس ومعجم المعاجم والمشْيَخات والمسلسلات** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢)، ص٧٨ ـ ٧٩. أشكر زميلي ستيفن رايخموث (Stephen Reichmuth)، جامعة روهر، ألمانيا، الذي لفت انتباهي إلى هذا المرجع.

فإنّ الطريقة التي تقلّص بها حجمُ الشّبكة بين القرنين الحادي عشر والسّادس عشر الميلاديين تظلّ لُغزاً مُحيّراً.

جواب هذه المسألة القائمة على المفارقة في تقديري يكمن في تغيّر أنماط الرواية من غلَبة الشّفويّ (طوال فترة الانتشار من الطبقة الأولى إلى الطبقة الحادية عشرة) إلى غلَبة المكتوب (من الطبقة الحادية والعشرين إلى الطبقة السادسة والعشرين). هذه المرحلة تُعرف لدى مؤرّخي الحديث بفترة «التدوين»؛ فمع انتشار التعليم وانتظامه مؤسّسياً حُسم التّوتّر بين الذاكرة والمخطوطة لصالح هذه الأخيرة. ولقد تنامى استعمالُ الكتابة منذ مجيء الإسلام، ولكن بوصفها مُساعِدة للذاكرة فحسب. فيما بعد أصبحت الذاكرة مساعدة للكتابة، ورضيت الجماعات العلمية عن طيب خاطر بأن تعتمد على الكتابة. هذا التغيير في نمط الخطاب كان له تأثير واضح في التّنظيم الاجتماعيّ للعلماء، ويظهر ذلك بجلاء في حالة الحُفّاظ.

علاوةً على ذلك، فقد تزامنت بداية انخفاض عدد الحفّاظ مع ظهور الصّحاح السّتّة في الحديث. هذه الكتب جعلت الأحاديث الموثوقة المُتّفق عليها سهلةَ المنال ومُناسِبة للطّلبة الذين أحسّوا بألّا حاجة لهم لإعادة البحث الأوّليّ. لقد كسبت المخطوطات ثقة كبيرة وحازت سلطة كبرى، حتّى إنّها اكتسحت المكان الذي كانت تحتلّه الذاكرة. وربح الجمهور يُسرَ الوصول إلى الأحاديث الصحيحة. بناءً على ذلك، فقد تمّ تهميش الأحاديث الضعيفة إلى مدى كبير ـ وهذا سبب آخر لانخفاض الاهتمام بحفظ الأحاديث حفظاً شاملاً.

ثمّة عاملٌ إضافيٌ مُهمٌّ أسهم في اضمحلال طبقة الحفّاظ، يتمثّل في إعادة تشكيل العلاقات بين المدارس الفكرية المتنافسة في الإسلام. وتحتوي جهود الحفّاظ في صراعهم مع المعتزلة والشّيعة على تأثير هاتين الفرقتين في مجموعة محدودة منهم. بعد هذا الانتصار المشهود، عزّز الحُفّاظ العلاقة بين المذاهب الفقهيّة السُّنيّة الأربعة، وجمعوها تحت راية واحدة: أهل السُّنّة والجماعة، المعروف اليوم بالمذهب السُّنّي. ويدل لفظ السُّنّيّ اليوم على مدرسة كلاميّة، يتفرّع أتباعها إلى أربعة مذاهب فقهيّة: الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة والحنبليّة.

هذا التعزيز بين القوى الفكرية المعارضة الذي مثّل وقود الحيوية الفكرية،

في تاريخ الإسلام المبكّر، كان له تأثير سلبيّ في مستوى نشاط الشبكات من بين العلماء ودرجة الترابط بين الأجيال. وأسهم انخفاض التوتّر الفكريّ في خفض مستوى الحيويّة الفكريّة ضمن الجماعة العلميّة. وقد لاحظ كولينز (Collins, 1998) ركوداً مماثلاً لدى المفكّرين اليابانيّين. وإنّ توحُّد أربع مدارس إسلامية تحت راية الهوية السّنّية قد كان مع ذلك أحد أهم إنجازات العلماء المسلمين على صعيد توحيد طبقات المجتمع في الجماعة العالمية والعيش السلمي بين طوائف متناقضة.

ومن المفارقات أنّ هذه الإنجازات التي حقّقها الحُفّاظ في تطوير تكنولوجيا الخطاب (Ong, 1982)، وفي توحيد مراسم النقل، أو «التفاعل الشعائري» (Collins, 1998)، وفي تعزيز التوتّرات ضمن المجتمع الإسلامي، هذه الإنجازات تُعدّ المحطّة النهائية في شبكتهم. لقد وظّف الحفّاظ ذاكرتهم القوية بشكل عجيب، مع نجاح لافت في تقليص الحاجة إلى الذاكرة من جهة الجمهور. لقد ميّزوا بعناية بين المرويّات الموثوقة والموضوعة، ووفّروها للجمهور في صيغة سهلة المنال، دون أن يعرفوا أن نجاحهم المنقطع النظير سيُلغي تدريجياً الحاجة إلى جماعة الحفّاظ؛ ففي المجتمع الذي يعتمد الكتابة في التعليم يصبح العالِم الذي يعتمد على ذاكرته، بوصفه صنفاً اجتماعياً، منتمياً إلى الماضي. منذ ذلك التاريخ، أمّنت الأحاديث البقاء في القسم الأكبر عبر الكتابة لا عبر الذاكرة، وانتقل العلماء بين مجاميع كتب الحديث الضخمة، نحو الصحاح الستة، لا عبر الأحاديث المفردة من الذاكرة (Sezgin, 1956). لقد كان نجاح العلماء الباهر يُمهّد لنهايتهم دون أن يشعروا[٩].

---

(٩) Richard Bulliet, *Islam: The View from the Edge* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 20.

«لكن الحديث النادر والأسانيد العالية أصبحت تدريجياً أقل أهمية، وخلال فترة ٣٠٠ سنة أضحت مجاميع الصحاح، التي اشتملت على الأحاديث المروية، متصاعدة السلطة، وأصبحت أنواع الحديث مجعولة ليتم تدريسها مع بعض النصوص المكتوبة القليلة الأخرى. ومع ذلك فقد استمرت النزعة الشفوية في تدريس الحديث، إلّا أنّه ومع القرن السادس عشر الميلادي (العاشر للهجرة) أصبحت أفضل الأسانيد هي تلك التي تعود إلى مؤلّف كتاب أو إلى معلّم شهير لا تلك التي تعود إلى راوٍ واحد أو غير موجودة في كتاب. . . معظم الأحاديث التي يعدّها المحدّثون ضعيفة تندثر، ومعهم تتضاءل أهمّيّتها بوصفهم معلّمي الرّواة الأفراد بأسانيد شخصيّة تعود إلى النّبيّ. بعد ذلك كلّه، إذا كانت الأحاديث الجديرة بالاهتمام هي تلك الواردة في الكتب، بما في ذلك مجاميع الحديث التي يعود إليها العلماء عَرَضيّاً إلى جانب الصّحاح السّتّة، فماذا بقي للعالم الذي جمع أحاديث مُعْمِلاً فيها نظره الثاقب؟».

تشكُّل السلطة انطلاقاً من مستويات الخطاب المرويّ

في غياب تنظيمات ومؤسّسات رسميّة كانت شبكة العلماء، ولا سيّما في العصور الوسطى، بمنزلة سوق تحتدم فيها المنافسةُ. وتفترض النظرة المتواضع عليها للوهلة الأولى أن يكون الطلبة مُنشدّين إلى معلّمين مخصوصين هم الأذكى والأوسع اطّلاعاً في عصرهم. مع أنّ التحليل في هذا الكتاب يشتمل من ناحية أخرى على البرهنة على أنّ موقع العلماء من الشّبكة يُحدّد مَن هُم طلبتُهم، ومن ثمّ يُحدّد مستوى بروزهم الاجتماعيّ.

يهدف كتاب **البنية الاجتماعية السردية** إلى كشف تكوّن بنية السلطة في خطاب الجماعة الذي يرد فيه الفاعلون الاجتماعيون بوصفهم رواةً أو مرويّاً عنهم. هذه الجماعة العلمية والفكرية تهتم بالبنى الرمزية، مثلها في ذلك مثل سائر الجماعات الخطابية. فالعلماء والمفكّرون ينتجون الرموز ويتبادلونها ويبثّونها. والرواية هي الطريقة الأساسية إن لم تكن الوحيدة التي يقومون عبرها بتأمّل أفكارهم وبتنظيمها وبترويجها، مثلهم في ذلك مثل سائر الفاعلين الاجتماعيين (Danto, 1985). وليست العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة وحدها التي تعتمد على الرواية، بل كذلك العلوم الصلبة أيضاً (Nash, 1994). أكثر من ذلك، ليست الثقافات الشفوية (Ong, 1982) بل أيضاً الثقافات الكتابية، بل والمحوْسَبة أيضاً تعتمد على الرواية (Schank, 1980). نادراً ما تعوّض التكنولوجيات الجديدة التكنولوجيات القديمة كُلّيّاً؛ بدلاً من ذلك، نجدها تنزع نحو فتح إمكانيات جديدة والوجود جنباً إلى جنب مع تلك القديمة.

لذلك فمعظم البنى الرمزية التي تنتشر في دوائر الجماعات العلمية إنما تنتظم وتُخزّن وتُسوّق عبر الرواية. في مجتمع العلماء العمل هو قول. إضافة إلى ذلك فإنّ الكلام، وبالخصوص الخطاب التأمّلي، الذي يعرّف بكونه كلاماً على الكلام، يربط العلماء بعضهم ببعض ويصل بين الأجيال السابقة واللاحقة. فالعلماء يجددون حياة المرويات بإعادة الكلام عليها، وبالمقابل، فإن المرويات تحافظ على شبكة الجماعة العلمية. وبخلاف ما تدعمه النظرية الاجتماعية، فإن كلمات الممثلين في شبكة الخطاب هي أفعالهم. ومن ثمّ، فإن تشكُّل السلطة الاجتماعية في المجتمع العلمي لا يمكن أن يتم التطرق إليه معزولاً عن المرويات التي يعكف عليها أعضاء ذلك المجتمع.

وكل شبكة خطاب تتطوّر حول مرويات سواء سمّيت «علماً» أو «تاريخاً»

أو «ديناً» أو «أدباً»، أو اتخذت طابعاً أقلّ رسميّة، من قبيل قصص الأحداث اليومية. عموماً، فإن شبكة الخطاب هي مؤسسة اجتماعية، أو المؤسسة الاجتماعية هي شبكة خطاب. فمن دون خطاب أو رواية يستحيل تصوُّر بناء نظام اجتماعي وإجرائه، ولا مؤسّسة تجارية ولا جامعة أو عصابة أو عائلة أو دولة أو سوق، أو ما شاكل ذلك. تنمو الرواية والشبكة في وقت واحد. بعد ذلك بقليل تتبلور من تفاعلهم سردية كبرى. هذه البنى الثلاث تولّد بعضها بعضاً وتؤثّر الواحدة منها في الأخرى، ومن ثمّ، فكلّ تغيير يُصيب إحداها فإنه يُلقي بظلاله على الأخرى. إن البنى الثلاث: الروائية والمتعلقة بالشبكة الاجتماعية والسردية الكبرى تتضافر لتكون بنية واصفة، نظاماً اجتماعياً.

إحدى تلك البنى الواصفة هي شبكة نقل الحديث. الأحاديث المروية على لسان النبيّ ﷺ أو عنه والشبكة الاجتماعية لصحابته وتابعيه، طوّرت تدريجيّاً على مدى طويل سردية كبرى تُدعى «علوم الحديث». والعلم في هذا السياق لا يُعرّف وفق المعايير الحديثة لهذا المصطلح؛ إنما يدلّ مصطلح «علوم الحديث» على الأدبيات التي تتصل بمدوّنة رواية الحديث. انطلاقاً من المقاربة التواضعية التي تركّز على عنصر واحد من هذه العناصر فحسب، فإنّ التركيز سيقع في هذه الدراسة على البنية الواصفة ورواية الحديث وشبكة نقل الحديث وعلم الحديث التي برزت وتمّ إنتاجُها معاً. ولقد حافظ مسار الرواية على البنية الواصفة وعلى لَبِنَاتها في تفاعل بينهما.

إن رواية واحدة ينبغي أن تحظى باهتمام اختصاصات متعددة. وفي هذه الحالة، ما دام المحتوى خصيصة مشتركة فإنّ الهويّة يحدّدها الجنس. والعلماء، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الفاعلين الاجتماعيين، يشتقون هوياتهم من نمط الرواية التي يشتغلون عليها؛ فأولئك الذين يهتمون بالمرويّات الاختبارية يُسمَّوْن علماء طبيعيّين، أمّا علماء الإنسانيّات فأولئك الذين يهتمّون في المقام الأول بالمرويات الخيالية، وأمّا النقاد والمنظّرون فيُعنوْن بالسرديات الكبرى. ودون أن تكون ثابتة، فإنّ كلّ جيل يُعيد رسم الحدود بين الاختصاصات بشكل مستمرّ، مع استتباعات تترتّب على هويّات متعاطي تلك الاختصاصات؛ فالمؤرّخون وعلماء الاجتماع وعلماء الكلام والروائيّون يسهرون على حماية حدود اختصاصاتهم - وهي حدود شبكات خطابهم - ليس عبر إنتاج الرواية فحسب، بل أيضاً عبر أسلوب الرّواية المخصوص الذي يُميّزهم عن الآخرين الذين يشتغلون بالرواية نفسها.

فالمعرفة، مثلما بيّن ذلك عدد متزايد من العلماء من طبقة ممتدّة من الاختصاصات هي ضربٌ من الرواية، لا في المجتمعات القبل - كتابيّة، مثلما يرى ذلك أونج (Ong, 1982)، بل وكذلك في المجتمعات العالية الثقافة، وحتى المُحَوْسَبة الحديثة وما بعد الحديثة (Danto, 1985; Schank, 1990; Bruner, 1986: 100-118). من ذلك أن العلم الحديث والفلسفة والتربية والمجتمعات التي تملأ الفضاءات الإلكترونية تعتمد على الرواية. ولم يهدّد تطوّر تكنولوجيا الخطاب مكانة الرواية بوصفها أساس الأعمال الاجتماعية والعلاقات والمنظّمات، ولكنه غيّر نمط الإنتاج السردي والنشر والتسويق، مع تأثير كبير في ترتيب الشبكات الاجتماعية. كذلك، وعلى الرغم من تطور التكنولوجيا المستخدمة في التسجيل والتقرير، ظلّ البناء السّرديّ للشبكات الاجتماعية يعوّل على الخطاب المنقول أو اللغة الواصفة. ويُوضّح ظهور مجتمعات الفضاءات الإلكترونية التي تعتمد في وجودها على الخطاب اعتماداً كلّيّاً خَيْرَ توضيح استمرارَ التّرابط المُتبادل بين البنى الخطابيّة والبنى الاجتماعيّة.

إنّ المرويّات الاجتماعيّة والشّبكات تُصبح ممكنة عبر الخطابات المنقولة المتطوّرة. إنّ الباتّين وما يبثّونه بعيد عن أن يكون مُثبّتاً[١٠]، فصياغتها الداخليّة تعوّل بشكل كبير على الخطاب المنقول، لأنّ الرّواية هي تقرير ما حصل دون أمور لا نستطيع إتيانها. وتنتشر الرّواية عبر الخطاب المنقول. وكلّ التقاليد الدينيّة والعلميّة والفلسفيّة والقانونيّة والسّياسيّة والفنّيّة أو غيرها تمّ نقلها إلى الأجيال اللّاحقة عبر الخطاب المنقول.

---

(١٠) المثال الآتي مُدهش: إذ عندما كان على الحَبْر اليهوديّ بعل شام (Baal Shem) (عاش بين سنتيْ ١٦٩٨ و١٧٦٠م) أن يجتاز امتحاناً صعباً، كان عليه أن يذهب إلى مكان مّا في الغابة، وأن يُوقد ناراً ويخشع في الدعاء، فتمّ ما انطلق من أجله. وفي جيل تالٍ، عندما واجه الحَبر ماجد مزريتز (Maggid of Meseritz) (عاش بين سنتَي ١٧٠٤ و١٧٧٢م) الامتحان نفسه، كان عليه أن يتّجه إلى المكان نفسه في الغابة وأن يقول: لم يعد بإمكاننا أن نوقد النار، لكننا لا نزال قادرين على أداء الأدْعية، وما أراد تحقيقه حصل. مرّة أخرى، مع جيل لاحق، كان على الحبر موشي ليب حبر ساسوف (Rabbi Moshe Leib of Sassov) (عاش بين سنتي ١٧٤٥ و١٨٠٧م) اجتياز الامتحان نفسه، فانطلق هو بدوره إلى الغابة وقال: لم يعد بإمكاننا إيقاد النار، ولم نَعُد مُطّلعين على سِرّ التّدبُّر المُتعلّق بالدّعاء، لكننا نعرف المكان المعيّن في الغابة الذي تقع فيه كلّ هذه الأمور، وينبغي أن تكون هذه المعرفة كافية، ولقد كفَت. ولكن عندما مرّ جيل آخر ودُعي الحبر إسرائيل ريشين (Rabbi Israel of Rishin) (عاش بين سنتي ١٧٩٦ و١٨٥٠م) لاجتياز الامتحان نفسه نزل من كرسيّه الذهبيّ في قلعته، وقال: لم يعُد بإمكاننا إيقاد النار ولا قراءة الأدعِيَة ولم نعُد نعرف المكان، ولكنّنا يمكن أن نرويَ القصّةَ كيف حصلت. والقصّة التي رواها كان لها التّأثير ذاتُه الذي كان للأعمال التي قام بها الأحبار الثلاثة السّابقون. انظر:

S. J. Agnon and Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1961), pp. 349-350.

أكثر من ذلك، فمن دون خطاب منقول تكون الترابطات غير المباشرة في الشبكات الاجتماعية غير ممكنة. هب أنّ لغتنا لا تسمح لنا بأن ننقل الخطاب إلى غيرنا، عندها ستكون علاقاتنا مقصورة على مخاطبينا المباشرين. وبقطع النظر عن التكنولوجيا المستخدمة، يُستعمل الخطاب المنقول لتنشيط علاقات مع من هو غائب عن المقام الحالي. وما دامت هذه العلاقات منشّطة فإنّ المُخاطَبين يَمُدُّون شبكة الخطاب استراتيجيّاً إزاء أولئك الحاضرين.

وتتبع ممكنات الرواية الاجتماعية والشبكات الاجتماعية بعضها بعضاً؛ إحداهما غير ممكنة من دون الأخرى؛ لقد بُنِيَتا وأُعيد بناؤهما معاً وبشكل متبادل: فلا شبكة اجتماعية من دون رواية اجتماعية، ولا رواية اجتماعية من دون شبكة اجتماعيّة. فإذا كان الأمر كذلك، فَلِمَ ثمّة فجوة بين البنيويّة الاجتماعيّة والبنيويّة الأدبيّة؟ هذه الفجوة العميقة الجذور مُؤسَّسيّاً ومفهوميّاً صرفت الباحثين عن رؤية المسارات اليوميّة المترابطة التي تُنشئها الديناميّات الخطابية والاجتماعية. بسبب هذه الفجوة نجهل كيف تستخدم الحياة اليومية البنى الخطابية والبنى الاجتماعية معاً. والواقع أنّ حياتنا اليومية تغدو مستحيلة من دون رابط وثيق بين هاتين البنيتين ومن دون عمليّتهما الآنيّة المتكاملة. وهذا الأمر لا ينطبق على الفاعلين الاجتماعيّين من الأفراد في المستوى الصّغير فحسب، بل ينطبق على الفاعلين الاجتماعيّين المتعاونين المجتمعين في المستوى الكبير أيضاً.

رأس المال الروائي بدءاً من روابط ضعيفة في خطاب الشبكة

إنّ تكوّنَ السلطة في شبكة الخطاب لا يرتكز على تواتر خطاب منقول بل، وبشكل أهم، على قرب الشبكة من المصدر، مثلما تعكسه المسافة الجيوديسية(*) بين المصدر والمتكلم. وإنّه لمن المفارقات أن ينشأ أكبر اقتراب في الشبكة (أقصر مسافة جيوديسية) بين المتكلّم والمصدر الأصليّ عن أكبر مسافة زمنيّة تفصل بين نوى سلسلة الرواية.

(*) الجيوديسي (Geodesic) في الرياضيات هو تعميم للخط المستقيم ضمن الفضاءات المنحنية (Curued Space)؛ فمثلما أنّ الخطّ المستقيم هو أقصر خطّ بين نقطتين في الهندسة الإقليديّة، فإنّ الجيوديسي هو أقصر خطّ بين نقطتين في الهندسة الريمانية والهندسة المترية والمنكوفسكية بشرط الخضوع لمترية نظامية (Natural Metric). (المترجم نقلاً عن موسوعة ويكيبيديا).

والاقتراب من الراوي الأصليّ خصيصة مطلوبة لدى شبكة الرواة الاجتماعية، ويمكن قياسها عبر تحليل طريق الشبكة بين راويين. في شبكة نقل الحديث ترتبط مسافة الطريق بين العالم والنبيّ بالأساس بطول حياة العالم أو بطول عمره، وهو ما يضلّلنا فيجعلنا نتوهّم أن العمر هو الذي دفع الطلبة إلى الانجذاب إلى شيوخ بأعيانهم؛ فالعمر مهم فحسب عندما يكون سبباً في اعتماد سلاسل أقصر، وهو ما سأقيسه في ما يأتي من البحث، مستعملاً مسافة جيوديسية بين النبيّ والعالم الأطوَل عمراً. ويكون طول العمر مؤشّراً على سلسلة أقصر عندما يكون الشيخ المعمِّر قد بدأ دراسته، لا في وقت مبكّر من شبابه فحسب، بل وأيضاً أن يكون ذلك على أيدي معلمين معمّرين وبسلاسل أقصر (Bulliet, 1983: 105-117).

يضطلع رأس المال الاجتماعي إضافة إلى العمر والمعرفة بالدور الرئيسي في شبكة نقل الحديث، وذلك في جذب الطلبة. فقد كان العلماء ذوو الاتصالات الشبكية المطلوبة يختصّون بأقصر السلاسل الروائية وعدد كبير من السلاسل الموازية، في الوقت نفسه. لقد كانوا يجذبون إليهم الطلبة من الأصقاع النائية في العالم الإسلامي. إن رأس المال الروائي للعلماء البارزين يُشتق مباشرة من تمثُّل شبكاتهم الاجتماعية. ثمة مظهر قائم على المصادقة في اكتساب مثل تلك الشبكة واستعمالها. إنّ مراكمة سلاسل المرويات المعتبرة بدأت في وقت مبكر، غالباً تحت إشراف رعاة قدامى ومدرّسين يريدون أن يعيشوا عبر طلبتهم. مثلما أنّ العائلات تضطلع بدور كبير في دعم صغارها وجدانياً ومادياً في تعليمهم الحديث، ولا سيما في سفرهم خارج البلاد. ثمة عائلات علمية معروفة تنجب باستمرار علماء على مدى قرون متعددة؛ إذ يُعلّم الأجدادُ الأحفادَ، ولا يُكتفى فيها بأن يعلّم الآباءُ الأبناءَ (Bulliet, 1972; Shakir, 1982). هذا الاستثمار في المعرفة منذ سنّ مبكّرة أصبح عملة رائجة اجتماعياً انطلاقاً من عتبة سنّ معيّنة هي العتبة التي بمقتضاها تأذن طبقة العلماء بزوالها.

فطول العمر والتوقف عند الشروط المذكورة أعلاه يُبرز العلماء من ذوي أقصر سلاسل الرواية. وقْتها فقط يدخل رأس مالهم الاجتماعي حيّز التنفيذ. وإلّا فإن كان لعدد كبير من العلماء سلاسلُ من الطول نفسه فإنهم لن يكونوا جذّابين للطلبة، بقطع النظر عن أعمارهم ومعارفهم. وعلى النقيض ممّا هو مفترض، فليس عمر المعرفة هو الذي يهمّ، بل الذي يهم هو ترتيب مخصوص

للشبكة الاجتماعية للعالِم، وهو الترتيب الذي يسمح لطلبة المعرفة ببلوغ المصدر الأصلي اعتماداً على عدد أقل من وسطاء الخطاب.

إن كثافة الاتصالات بالخارج، وخصوصاً بالفاعلين الاجتماعيّين غير المتجاورين، هي ترتيب مُدْهش للشبكة، ناجم عن محاولات تخفيض مستويات الخطاب المنقول. قد يتوقع أحدهم، مثلما فعلتُ ذلك في بداية هذه الدراسة، أعضاء المجموعة البارزة التي سترتبط فيما بينها. على النقيض من ذلك، يبين التحليل أدناه أنّ العلماء البارزين أفرادٌ وجماعات يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بأولئك الذين انتقلوا إليهم من بعيد. وعلى خلاف توقّعي، فقد كانوا بعيدين عن جماعتهم الخاصّة؛ فشبكة البارزين أفراداً أو جماعات تتّسم بوجود حلقات ضعيفة تتواتر تواتراً شديداً نحو خارج مجموعتهم.

فالعلماء البارزون يعملون بذلك وسطاء للخطاب البيني ويسدّون الثغرات بين الطبقات. في هذا الارتباط يقوم ضعفُ الحلقات ورأس المال الاجتماعي والثغراتُ البنيوية بين الطبقات بدور مهمّ في مسار تشكّل السلطة لدى الجماعة المثقفة (Coleman, 1988, 1990; Granevetter, 1973; Burt, 1992). وكذلك العلماء أنفسهم الذين يقومون بدور الوساطة في الخطاب المتعدد الاختصاصات يسدّون الفجوات بين مختلف الاختصاصات.

وباتّخاذي هذا المنظور، فإنّني لا أمدّ تحليل الشبكة الاجتماعية لشبكات الخطاب فحسب، بل إنّني أفتح مجالاً جديداً لتطبيق المنظور الذي يُركّز دور ترتيب الشبكة الاجتماعية في مسار المنافسة.

كما بيّنتُ أيضاً أنّ شبكات الخطاب لا تختلف عن سائر الشبكات الاجتماعية مع مراعاة التنافس وتشكّل السلطة في المستويين الفرديّ والجماعيّ.

البنية الأساسية: موجات مع أطوال وارتفاعات متغيّرة

تشتمل شبكة نقل الحديث على ملامح عالمية ومحلّية في آن، ويمكن أن نُميّز هذه عن تلك عبر مقارنتها بشبكات فكرية نظيرة لها في حضارات أخرى، وهذا سيُؤدّي إلى كشف النّقاب عن البنية الأساسية للشبكات الفكرية في المستوى الكونيّ، وإلى بيان خصوصية ملامح شبكة الحفّاظ. وبعبارة أوضح،

إلى أيّ مدى ثمّة خصائص لشبكة الحديث تظهر انطلاقاً من أشكال تاريخية مخصوصة للخطاب السرديّ في صفوف العلماء المسلمين؟ وإلى أيّ مدى توجد آليّة كونيّة للخطاب الروائيّ الفكريّ؟

لقد حاول المفكرون منذ ماكس فيبر إلى مرتونو زوكرمان وكولينز البرهنة على وجود بنية كونية لشبكات المفكّرين. مثلما تتّبعُ البنية السّرديّة الاجتماعيّة أيضاً الاتجاهَ نفسَه وتهدف إلى بيان البنية الكونيّة لشبكة المفكّرين البارزين من الزاوية المُجمَلة أعلاه. وتقوم هذه البنية بذلك دون إهمال الملامح المحلّية الناجمة عن الظروف التاريخيّة المخصوصة أو عن المحتوى المخصوص للخطاب.

أرى أنّ البنية الكونيّة والملامح المحلّية لبنية شبكات المفكّرين تعكس نمط الموجة السّائدة. وتتوزّع العلاقات باستمرار على خطّ الزّمن، إذ معظمها تاريخيّ؛ أي أن تكون العلاقات متصلة بوجوه بارزة من أجيال سابقة وبوجوه من أجيال لاحقة لمّا تصبح بارزة بعد. وعلى النقيض من ذلك يبدو عدد الاتصالات الآنية بالمعاصرين منخفضاً انخفاضاً حادّاً.

وكمثال على ذلك، يُبيّن الشكل الرقم (١ ـ ٣) كيف تتوزع ارتباطات الطبقة التاسعة ضمن الطبقة نفسها أو مع الأجيال السابقة واللاحقة؛ فالسابق يُعيَّن بوصفه ضدّ التيّار واللاحق يُعيَّن بوصفه مع التيّار، في حين أنّ المسافة المتزايدة بين الطبقة التاسعة والطبقة التي ترتبط بها تتسم بأعداد مرتفعة.

وتصنّف الدراسة الطوبولوجية كلّ شبكات المفكّرين البارزين بحسب اختلافهم في المسافات الزمانية أو الحجم أو تواتر الاتصالات التي تعكس الظروف المتغيّرة ضمن الشبكة أو حولها. ويحدّد ارتفاع الموجة حجم الاتصالات بين الجيلين محلّ النظر: فكلّما كانت الموجة أعلى كانت العلاقات أكثر كثافة، ويبيّن مدى اتساع الموجة مدّة الاتصالات بين الأجيال. وسنعود إلى هذه المسألة بتفصيل أكبر لاحقاً.

ويمكن اختصار شبكة كل عالم كذلك بوصفها موجة تتداخل مع موجات أخرى في الخط نفسه. إنها شبكة تنشأ في ترابطات مع أقدم جيل ممكن وتنتهي بترابطات مع آخر جيل ممكن. ويُعامَل العلماء الذين وُلدوا في أزمنة متقاربة

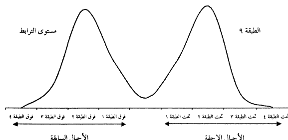
عموماً بوصفهم يُشكّلون جماعةً أو طبقةً. وقد يزداد تداخُل بدايات الموجات ونهاياتها أو ينقص، تمثيلاً لنشاطها الشّبكيّ. بيد أنّ فائدته العظمى لا تكمن في أيٍّ من ذلك، بل في ماضي الأجيال ولاحقها خارج كلّ جماعة.

إنّ المثقف البارز هو ذاك الذي يستثمر وقته وطاقته ماضياً ومستقبلاً من أجل التحكّم في الحاضر. إنّ النجاح في الحاضر والتفوّق على المنافسين من الجيل نفسه يعتمد على درجة امتداده نحو الأجيال المجاورة من قبلُ ومن بعدُ. فالحلقات التاريخيّة أو العمودية تزوّد العالم بما لا تستطيع الحلقات الأفقية تزويده به: لا يتعلق الأمر بالمعرفة الواسعة والتجربة فحسب، بل بالمكانة الاجتماعية والبروز كذلك.

في بدايات ظهور شبكة رواية الحديث كانت الموجات عاليةً، وكانت المسافة بين الطرفين شاسعة. وكان ذلك نتاج تنافس قويّ بين أقصر السلاسل. فقد تمّ التوسّع في أخذ أكثر العلاقات امتداداً توسُّعاً ما أمكن ذلك، حتّى تكون السلاسل أقصر ما يُمكن. وقد بلغ هذا الأمر ذُروته مع الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة، خلال الفترة الفاصلة بين سنتي ٩٠٠ و١٠٠٠ للميلاد.

الشكل الرقم (١ ـ ٣)

هيئة موجة البنية الأساسية لشبكة فكرية (البيانات مأخوذة من الطبقة ٩)



وقد بدأ الانكماش في الطبقة الرابعة عشرة وتواصل إلى حدود الطبقة التاسعة عشرة، بالتوازي مع انحسار التنافس على أقصر السلاسل. ولقد انصرف التركيز في تلك الأزمنة من أقصر السلاسل إلى تأويل نصوص الرواية من منظورات مختلفة، وهو ما فتح طريقاً جديداً للمنافسة.

لقد شرعت شبكة نقل الحديث في إبداء ملامح شبكة خطاب عقلاني بوصفها اهتماماً أوّليّاً منتقلاً من المحافظة إلى السنّة إلى تأويلها إبداعيّاً. ولقد ظلّت تأويلات الحديث الفقهية والكلامية تتنافس إلى حدود نجاح مدارس الفقه الأربع المسيطرة بشكل كاسح في العالم السنّيّ في احتواء المدرسة الشيعية في مناطق مخصوصة كالعراق مثلاً. إنّ التغيّر من انتشار المدارس المنافسة إلى التضامن الفكريّ والدينيّ يمكن ملاحظته بشكل أوضح في المدرسة أو النظام المدرسيّ؛ فكلّ مدرسة تنتمي بدءاً إلى إحدى مدارس الفقه الأربع، بعد ذلك أضحت المدارس الأربع توفّر التربية. ومع ذلك، فإنّ كتب الفقه المبكّرة كانت مخصَّصة لمدرسة واحدة، على الرغم من أنّ الكتب المتأخّرة تبنّت مقاربةً مقارنيّة لجميع المذاهب المُعتبَرة. وقد حصل التطوّر نفسه في مدارس علم الكلام السّنّيّة: الأشعريّة والماتريديّة؛ إذ عُدّتا شرعيّتين لدى معظم العالم السنّيّ.

وهذا يدلّ على أنّ الحُفّاظ قد حقّقوا إنجازاً عظيماً بالاحتفاظ بمقام عالٍ للحديث بعد صراع طويل مع الفلاسفة والفقهاء الذين أعطوا الأولويّة للعقل: الفلاسفة والمعتزلة وأهل الرأي. ولقد عُدّ الحديث، بوصفه تعزيزاً ناجزاً المصدر الثاني للفقه والكلام الإسلاميّيْن بعد القرآن الكريم وقبل القياس الذي عُدّ المصدر الثالث.

ولئن حافظت الموجةُ على هيئتها بشكل دائم، فإنّ طولها وارتفاعها اللذيْن يمثّلان شبكة العلماء البارزين يخضعان لتعديلات موازية لهذه التغييرات والتأرجحات، إلى حدود التثبيت النهائيّ لاختصاص الحديث. وتبيّن الملامح القارّة والمتغيّرة أنّ البنى الكونيّة والملامح المحلّيّة بالمِثْل، تُؤثّر في تاريخ شبكة نقل الحديث الطويل. ويمكننا أن تنحلّ لغرض اكتشاف إسهاماتها المتتالية خلال الأوضاع والفترات التاريخية المخصوصة. ويمكن أن نعدّ الامتداد

الأقصى الذي جرى في التاريخ للتنافس حول أقصر السلاسل، والحجم المرتفع للاتصالات التي تتوافق مع مستويات أعلى للأنشطة المنخرطة في شبكة رواية الحديث النبويّ، نعدّه بمنزلة الانعكاسات لظروف تاريخية مخصوصة في الزمن، على الرغم من أنّ هيئة موجة شبكة أيّ حافظٍ هي مشترَكة بين جميع المفكّرين البارزين، بقطع النظر عن الزمان والمكان والاختصاص. وسأحلّل مُقارِناً في ما يلي من البحث معطيات عن شبكة فلاسفة (Collins, 1998) وفائزين بجائزة نوبل (Zuckerman, 1996) وعلماء اجتماع بارزين (Mullins, 1973) لأبرهن على شموليّة هيئة الشبكة. وإنّ بعض الدراسات السابقة كالتي قام بها مرتون (Merton, 1973, 1993) وزوكرمان (Zuckerman, 1996) وكولينز (Collins, 1998) أكّدت أهمّيّة الحلقات العموديّة في الشبكات المخصوصة التي حلّلوها، وهذا العمل يُتيح لي أن أصل بالحُجَّة إلى المستوى الكونيّ. إنّ شبكات المفكّرين البارزين من الاختصاصات التي حلّلها العلماء المذكورون أعلاه لها عظيم الشبه بالمرحلة الثانية لشبكة الحديث، عندما أضحت رواية الحديث روتينيّة وموحّدة، بعد أن ضمنت لنفسها مكاناً راسخاً في المشهد الفكريّ في القرن العاشر للميلاد. ومع ذلك، فقد تشبه أحياناً المرحلة المبكّرة لشبكة الحديث. وقد يحدث هذا مع حصول تشديدٍ قويٍّ على المُطالبة بأن يكون طلب العالِم للسلطة أو أصالتُه بوصفه عالِماً أمراً مُفَعَّلاً بصيغة مُحدَّدة. من ذلك أنّ الفلاسفة اليابانيّين يُسافرون إلى الصين ليحصلوا على سلاسل أقصر، على الرغم من أنّه بوسعهم أن يرتبطوا بشبكة محلّيّة من المُعلِّمين ذوي سلاسل أطْوَل. في حين أنّ التشديد المعتاد في الفلسفة لا يكون على أقصر السلاسل. إنّ تحوّل التوتّر بين التراث والتجديد أو بين الأثر والنظر يحدّد الامتداد الأقصى للموجة المُشَكِّلَ لشبكة المفكّرين.

الرواية والمعنى والمجتمع

ما الذي تعنيه الرواية بالنسبة إلى حامليها ومتلقّيها؟ باختصار شديد، ثمّة تنازُع في معناها بين المفكّرين المعتَبَرين من مختلف الاختصاصات والمدارس. إضافة إلى أنّ المعنى يتغيّر عبر الزمن. وبالمثل، فإنّ الرّواية نفسها قد تتخذ معاني مختلفة عند القضاة والفلاسفة وعلماء الكلام والدعاة

والمؤرخين والمشرّعين وجمهور العلمانيين. مع أنه يُنتظر من جميع المسلمين توقير سُنَّة النّبيّ ﷺ من منظورات متباينة، كما يُنتظر منهم محاولة شرحها وفق أكثر الطرائق استيعاباً لمعانيها والاقتداء بمبادئها الأخلاقية. السُّنّة هي ما تركه النَّبيّ ﷺ لأتباعه من قدوة وأسوة حسنة، والمسلمون مدعوّون للاهتداء بالأسوة النبويّة، ومن ثمّ فقد سجّلوا أعماله وأقواله بتفاصيل دقيقة لنقلها إلى أجيال المسلمين اللاحقة، ومن ثمّ فإنّ علاقات المسلمين وأعمالهم تصطبغ، إن لم تكن مشكّلة كلّيّاً، وفق سُنَّة النّبيّ محمد ﷺ، وذاك مطمح كلّ مسلم تقيّ. ولقد أثّرت هذه المقاربة في حيوات كثير من النّاس منتشرين في رقعة جغرافية شاسعة على مدى التاريخ. حاليّاً حول العالم أكثر من مليار مسلم، أي حوالي خُمس سكّان العالم، يعودون إلى هذه السُّنَّة النبوية من أجل الهداية الدينية والأخلاقية. ولا يزال علم الكلام والفقه الإسلاميان يستمدان بشكل كبير من أدبيّات الحديث النبوي، بوصفه المصدر الثاني بعد القرآن الكريم.

المقاربة الحاليّة للرواية هي **خارجية**، تهتمّ بالرواية وبدورها الاجتماعيّ من الخارج. وبشكل ملموس أكثر، فإنّ اهتمام الكتاب يتركز على التجاوب بين المَرويّات والشبكات الاجتماعية. أمّا محتوى الرواية - معرفةً كان أو دلالةً - فليس من أولويّات اهتمامنا في الدّراسة الحاليّة. وبعبارة أخرى، ما كانت هذه الدراسةُ دراسةً عن أدبيّات الحديث النبويّ في ذاتها، وإنّما هي دراسة عن كيفيّة ارتباط البنية الخطابيّة للسُّنَّة بوصفها روايةً اجتماعيةً بارزةً بالشبكة الاجتماعيّة الرائعة التي تنتشر زماناً ومكاناً. وهذا هو المظهر الأكثر إهمالاً من قِبَل المعاصرين من علماء السُّنَّة وعلماء معظم المرويّات الأخرى من ثقافات أخرى.

إنّ ضربَ الدّراسة الأدبيّة المستعينَ على مواجهة النصوص بالبنيويّة لا يمكن أن يكون تأويليّاً في المقام الأوّل؛ إذ لا يمكنه أن يوفّر منهجاً، من شأنه لو طُبّق على الأعمال الأدبية، أن يولّد معانيَ جديدةً غيرَ مسبوقةٍ حتى الآن. وبدلاً من اعتماد نقد يكتشف المعاني أو يُعيّنُها، من الأوْلى أن يُعوَّل على شعريّة تسعى لتحديد شروط المعنى. إنّ إيلاء اهتمام جديد لنشاط القراءة

سيكون محاولة لتحديد كيفية التوجّه لإعطاء مغزى للنصوص ولإظهار العمليّات التأويليّة التي يرتكز عليها الأدب نفسه بوصفه مؤسّسةً (Culler, 1975: vii).

وقد ظهرت مؤخّراً منظورات تنطلق من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّات بوسعها أن تساعد على تغيير النّموذج التقليديّ لدراسات الحديث أو توسيعه على الأقل، طالما بقي ذلك النّموذج منشغلاً انشغالاً تامّاً بمسألة مدى استحقاق السُّنّة أن نؤمن بها، وهي مسألة لا تُنكرُ أهمّيّتُها وإن كانت معهودةً. فإذا تغيّرت المنظورات المرجعيّة الكلاسيكيّة في الخطاب، وهي منظوراتٌ تُميّزُ النّموذجَ التّقليديَّ، وعُوّضت بمنظورات تكوينيّة جديدة في الكلام، فإنّ أسئلةً جديدةً أصبح بالإمكان طرحُها. وبالمثل، فإنّ مقاربة مؤرّخي نقل الحديث الكلاسيكيّة والانطباعيّة والفرديّة تحتاج إلى التّطوير إن لم نقل إلى أن يُستبدَل بها كُلّيّاً منظورٌ بنيويٌّ.

وبما أننا تخطّينا النموذج التقليديّ فحسب، فإنّه يُصبح مُمكناً بالنّسبة إلينا اكتشافُ الأنماط والبنى المتكرّرة في نصوص الأحاديث وفي شبكات رواياتها، إضافة إلى التّفاعل بينهما. ويأمل هذا الكتاب أن يخطو خطوة في هذا الاتّجاه. إنّه يستعمل مفاهيم ومناهج عصريّة مُستقاة من الإنسانيّات إضافة إلى العلوم الاجتماعيّة، لا لكشف الأنماط المتكرّرة في بنية المَرْويّ الأدبيّة والاجتماعيّة فحسب، بل كذلك لتحديد الأنماط في تفاعلها مثلما تتطوّر بوصفها بنيةً واصفةً (Metastructure).

على النقيض من الدراسات الموجودة عن السنّة النبوية، وهي دراسات حبيسة المنوال التقليدي، فإن مقاربتي للحديث النبوي هي مقاربة **تفسيرية**. علينا أن نتذكّر أنه حتى وإن حُسم الجدال القديم عن صحّة الأحاديث، فإننا نظلّ بحاجة إلى تفسير ظاهرة نقل الحديث، بقطع النظر عن الآراء عن موثوقية مرويات بعينها. هب أننا نصل إلى نتيجة مفادها أن الجزء الأعظم من مجموع الأحاديث موثوق بشكل تامّ، أو غير موثوق بشكل تامّ، أو في منزلة بينهما بطريقة ما؛ فإنّ هذا الحكمَ يظلُّ غيرَ قادر على أن يُوفّر لنا تفسيراً لصعود بنية السُّنّة الاجتماعيّة والأدبيّة نفسها. نبقى بحاجة إلى اكتشاف كيف ولماذا عمل النّظامُ بتلك الطريقة عبر تحليل حيوات العلماء وشبكاتهم.

لقد خطّط كتاب **البنية الاجتماعية السردية** لجَسر الفجوتين على المستويين المفهوميّ والاختباري: أحدهما بين البنى الأدبية والاجتماعية، والآخر بين البنى الآنيّة والتاريخيّة. فعلى المستوى المفهوميّ، خُصِّص الفصلُ الثالث للقضيّة الأولى، في حين اتّجه الفصل الخامس للقضيّة الثّانية. أمّا سائرُ الكتاب فتطبيقٌ اختباريٌّ لهذه المقاربة على مختلف المستويات التحليلية. وفي هذا التحليل يَحتلّ المرحلةَ المركزيةَ التناقُضُ بين الآنيّ والتاريخيّ، وبين البنى الخطابيّة والبنى الاجتماعيّة. وفي انسجام مع الإطار التأويليّ المقترح هاهنا، تم الاحتفاظ بالتوتّر بين هذه البنى طوال هذه الدراسة؛ وعلى النقيض من الممارسة المتواضع عليها، فإنّ حلّ التوتّر لا يكون لصالح إحدى الجهتين عبر الاختزال. ويقدّم الفصل الثاني الذي يرد إثر هذه المقدّمة الحديث النبويّ وأهمّ شبكات نقل الحديث في علاقتها بغيرها من التّقاليد السّرديّة والشّبكات المتداخلة معها في التاريخ الإسلاميّ. ويُلقي الفصل الثالث المزيد من الضّوء على المسائل النظريّة التي يسعى هذا الكتاب لطرحها. ويوفّر الفصل الرّابع نظرة فاحصة للمصادر التاريخية لمعطيات الشبكة الاجتماعية وموثوقيتها والمشاكل التي يواجهها الباحث عند استعمال منهجية حديثة معها. ويعرض الفصلُ الخامسُ للمشاكل المنهجية في تحليل الشبكات العابرة للزمن أو المنتظمة تَعاقُبيّاً.

وينظر الفصل السادس في الصورة الأوسع عبر تحليل الارتباطات بين الطبقات في شبكة رواية الحديث في المستوى الكبير. وفي المستوى نفسه، يسبُر الفصل السابع أغوار أوسع البنى الاجتماعية والثقافية التي تكون شبكة نقل الحديث جزءاً لا يتجزّأ منها عبر دور الوساطة الذي يضطلع به الحفّاظ بين مختلف ميادين الخطاب الإسلامي؛ إضافة إلى أنّ الفصل السابع يفصّل القول في بعض المسائل التي سبق طرحها في هذا الفصل التّقديميّ فيما يتعلق بالتداخل بين المرويات والشبكات في التاريخ الإسلامي. أمّا الفصل الثامن فيمرّ التحليل فيه إلى المستوى الصغير عبر تحليل الأنماط في شبكات أبرز ثلاثة علماء من كلّ طبقة. ولقد طابقتُ نتيجتي بحث المستويين كليهما، إحداهما بالأخرى، وبيّنتُ آثار مستويات الخطاب المنقول (LRS) والوساطة بين الطبقات (ILB) في تشكّل السلطة ضمن الجماعة الفكرية.

ولقد ختمت البحث في الفصل التاسع بربط الحجّة بما سبق من شبكات عابرة للأقسام ومن تنظيمات اجتماعية عموماً. وفي هذا الارتباط، أناقش دور الحلقات العمودية والخارجية في القوة الاجتماعية. مثلما أصل بين التحليلات الكبرى والصغرى عبر استنتاج مُفادُه أنّ مأتى سلطة الفاعل الاجتماعي سواء أكان فاعلاً مشتركاً أم فرداً إنما هي ترابطاتٌ للشبكةِ خارجيّةٌ ممتدّةٌ.

الفصل الثاني

بنية الإسناد الاجتماعية والأدبية ما المرويّ؟

تُعرف الشبكة الاجتماعية لعلماء الحديث التي وصلت إلينا عبرها الأحاديث طوال أكثر من ألف سنة بنظام الإسناد؛ ويشتمل على عدد لا يُحصى من العلماء ظهروا في مناطق مترامية من أرض الإسلام. ويُعرف الاهتمام الفكريّ لهؤلاء العلماء بعلم/علوم الحديث. وهاهنا يدلّ لفظ «العلم» على المعرفة النسقية. إنّ علم الحديث، بوصفه دراسة أكاديمية، هو في البداية اختصاص أدبيّ يهتمّ بما رُويَ عن النّبيّ محمّد ﷺ ممّا له تشعّبات بعيدة المدى بالنسبة إلى الثقافة والمجتمع الإسلاميّين. فإذا كان القرآن معرفة سماوية فإنّ السّنّة النبويّة هي التجسيد المادّيّ الحيّ له؛ إذ عندما سُئلت عائشة رضي الله عنها زوج النبيّ ﷺ عن خلُقه ﷺ قالت: «كان خلقه القرآن»(*). فللإسلام مصدران أساسيّان، أو قل مرويّان أساسيّان، يترابطان ترابُطاً عُضويّاً بشكل دائم مع انبثاق تيّارات متعدّدة للتقاليد التأويليّة أو للسرديات الكبرى(**) حولهما.

ويتكوّن نظام الرواية من رُواة وسامعين ونصوص رواية وسرديات كبرى

(*) ورد نصّ الحديث في **صحيح مسلم**: «قَالَ قَتَادَةُ، وَكَانَ أُصِيبَ يَوْمَ أُحُدٍ: فَقُلْتُ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْبِئِينِي عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَتْ: أَلَسْتَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَتْ: فَإِنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللهِ ﷺ كَانَ الْقُرْآنَ»؛ أمّا في **مسند أحمد** فقد ورد كالآتي: «حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: سُئِلَتْ عَائِشَةُ عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَتْ: كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ» (المترجم).

(**) السرديات الكبرى (Metanarratives): في النظرية النقدية، وخصوصاً في نظريّة ما بعد الحداثة، تُعدُّ السرديات الكبرى فكرة مجرَّدة تُعدُّ تفسيراً مفهوماً لخبرة تاريخيّة معيّنة للمعرفة. وبحسب جون ستيفنس (John Stephens)، هي عبارة عن خطاطة سردية ثقافية عامّة أو شاملة تُصنِّفُ المعرفة والخبرة أو تفسِّرُهما. فالسرديات الكبرى هي قصّة عن القصّة، تفسِّرُ قصصاً أخرى صغرى ضمن الخطاطات العامّة. (المترجم، نقلاً عن موسوعة **ويكيبيديا** بتصرُّف).

ومن شبكة اجتماعية ينغرس فيها القائلون والسامعون. ويصل مسارُ الرواية كلّ هذه العناصر بعضها ببعض. وضمن سياق رواية الحديث توافق هذه العناصر مدرِّس الحديث، وطالبه، ونصوص الحديث، والسرديات الكبرى للحديث، ونظام الإسناد، على التوالي. وسأناقش في ما يلي من البحث كلّ هذه العناصر، وطريقة اتصال بعضها ببعض ضمن سياق شبكة نقل الحديث، أو نظام الإسناد؛ وسأبيّن كيف أنّ كلاًّ من المرويّ وصاحبه هما جزء لا يتجزّأ من بنية طبقيّة، وهي بنية ساعدت على تحديد أيّ المرويّات سينال سلطةً أكبر من غيره. إنّ قرار السلطة النسبية للمرويّ يُقرِّره العلماء الذين يفحصون نقديّاً النصوص وسلاسل النقل.

والسؤال الذي نستهدف الإجابة عنه في هذا الفصل: ما المنطق الكامن خلف نظام الطبقية هذا؟ وسأعود إلى هذه القضية بتفاصيل أكثر عند مناقشة منهجيّة الحديث. ولكي نبدأ، نستعين بنظرة ابن خلدون للحديث في استخراج ذلك المنطق؛ فلقد خصّص فصلاً في **مقدّمته** لعلوم عصره، ويحتلّ علم الحديث فيها مكانة متميّزة (ابن خلدون، ٢٠٠٥، ج ٢: ص٣٦٧):

«وأما علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوّعة، فإنّ منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه، [...] فإذا تعارض الخبران بالنّفي والإثبات، وتعذّر الجمع بينهما ببعض التأويل، وعُلم تقدُّم أحدِهما تَعَيَّنَ أن المتأخِّرَ ناسِخٌ. وهو من أهمّ علوم الحديث وأصعبها. [...] ومن علوم الحديث النظر في الأسانيد، ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله ﷺ فيجتهد في الطريق الذي يُحَصِّلُ ذلك الظنّ، وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط. وإنّما ثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليلاً على القَبول أو التَّرك».

وبتقديم ابن خلدون موضوع المسألة ودلالته يوثّق مسار الموثوقية النسبية الحديثة التي يحدّدها النقّاد:

«وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين، وتفاوتهم في ذلك وتمييزهم فيه واحداً واحداً. وكذلك الأسانيد تتفاوت باتصالها وانقطاعها، بأن يكون الراوي لم يَلْقَ الراويَ الذي نقل عنه، وسلامتها من العلل الموهنة لها، وينتهي بالتفاوت إلى طرفين يحكم بقبول الأعلى وردّ الأسفل. ويختلف في

المتوسط بحسب المنقول عن أئمة الشأن. [...] ثمّ النظر في كيفية أخذ الرواة بعضهم عن بعض بقراءة أو كتابة أو مناولة أو إجازة، وتفاوُت رتبها، وما للعلماء في ذلك من الخلاف بالقبول والردّ. ثمّ أتبعوا ذلك بكلام في ألفاظ تقع في متون الحديث من غريب أو مشكل أو تصحيف أو مفترق منها ومختلف، وما ناسب ذلك. هذا معظم ما ينظر فيه أهل الحديث وغالبه. وكانت أحوال نقلة الحديث في عصور السلف من الصحابة والتابعين معروفة، كلٌّ عند أهل بلده [...]».

إنّ مسار الفحص النقديّ الدقيق للمرويّات يؤدّي أخيراً إلى نظام تراتُبيّ للمرويّ وللرواة. ولقد وُضعت مجموعة من المفاهيم واستُعمِلت لغاية تحديد مكانها من الطبقية المُحكَمة:

«ولهم في ذلك ألفاظ اصطلحوا على وضعها لهذه المراتب، مثل الصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع والمُعضل والشاذّ والغريب، وغير ذلك من ألقابها المتداولة بينهم. وبوّبوا على كل واحد منها ونقلوا ما فيه من الخلاف لأئمّة الشأن أو الوفاق».

لقد وضّح تقرير ابن خلدون باختصار نظامَ علماءِ الحديثِ التقليديّينَ المُركَّبَ عقلانيّاً والمُتدبَّرَ ذاتيّاً[1]. وسأُعنى في ما يلي من البحث بملاحظة كلٍّ من التاريخِ المتطوِّرِ ونظامِ شبكة نقلِ الحديثِ الدّيناميكيِّ والسَّلِسِ.

البنية انطلاقاً من الخطاب الانعكاسيّ

«(أخبرنا) ابن عُيَيْنَةَ، عن عبد الملك بن عمير، عن عبد الرحمن بن عبد اللّه بن مسعود، عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال: «نَضَّرَ (يروى بالتخفيف والتشديد نضره ونضّره: نعَّمه من النَّضارة، وهي حُسنُ الوجه وبَريقُه. والمُراد

---

(١) يقول ابن خلدون، مُعلِّقاً على وضعيّة علم الحديث في عصره: «وقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين، إذ العادة تشهد بأنّ هؤلاء الأئمّة، على تعدّدهم وتلاحق عصورهم وكفايتهم واجتهادهم، لم يكونوا ليُغفلوا شيئاً من السّنّة أو يتركوه حتى يعثُر عليه المتأخر. وإنّما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمّهات المكتوبة، وضبطها بالرواية وإسنادها إلى مؤلفيها لتتّصل الأسانيد محكمة من مبدئها إلى منتهاها. ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمّهات الخمس إلّا الأقل». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق عبد السلام شدادي (الدار البيضاء: دار الفنون والعلوم والآداب، ٢٠٠٥)، ج٢، ص٣٧٢.

حُسن خُلقه وقَدْره) **اللهُ عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَرَعَاهَا فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيهٍ وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ أَدَّاهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ**»(*). بهذه الكلمات ختم رسول الله ﷺ خطبة الوداع التي ألقاها وهو راكب ناقته في قلب الصحراء العربية، قرب مكّة، خلال حجّة الوداع سنة ٦٣١م. صحابة الرسول الذين يتبعون تعليماته، مثلما تعوّدوا على فعل ذلك منذ بعثته ﷺ، حفظوا بدقّة الكلمات التي سمعوها منه وأعماله التي شاهدوه يأتيها، كي ينقلوها إلى عائلاتهم وأصدقائهم وقبائلهم، وخصوصاً إلى الأجيال اللاحقة. وحُقّ للمرء منهم أن يتعجّب لو قُيّض له أن يتصوّر مدى إسهام خطابهم ـ الذي ذكره مراراً وتكراراً رواةٌ لاحقون مشرقاً ومغرباً ـ في ما أضحت عليه شبكة نقل الحديث أثراً أدبيّاً اجتماعيّاً مُخترقاً للزمن.

الحديث ـ وهو الخطاب الانعكاسيّ[2] الذي به نعرف ارتجاعيّاً ما قاله النبيّ ﷺ وما لم يقله ـ يُشكّل زَخَماً لشبكة الرّواة. وفي محاولة للتحكّم في المرويّات المكذوبة، ضَمِنَ رُواةُ الحديث من الأجيال المتأخّرة أنّهم درسوا المراجع التي وصلت المرويّاتُ إليهم عبْرَها. هذا الأصل أو سلسلة المراجع هذه تُدعى إسناداً. وخلال بضعة قرون بعد وفاة الرسول ﷺ طالت سلاسل

(*) **مسند الإمام الشافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥١)، ج١، ص١٦. وورد في **مسند البزار**: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ: وَحَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي عَمْرٍو، عَنْ أَبِي الْحُوَيْرِثِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، عَنْ أَبِيهِ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «**نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ**». انظر: **مسند البزار** (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٩)، ج٨، ص٣٤٠ (المترجم).

(٢) نهتمّ في هذه المقاربة بالخصوص بالدور البنائيّ الذي يضطلع به الخطاب المنقول، فرعاً أهمَّ ضمن الخطاب الانعكاسيّ، الذي يُحدُّ بوصفه الاستعمال اللغويّ الذي يُعيد تقديم بنيته واستعماله، مُضمِّناً النشاطات الميتالغوية اليوميّة من تقرير وتخصيص وتعليق على الخطاب. انظر:

John A. Lucy, ed., *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), pp. 1-2.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ لغة الموضوع تُحيل على الأشياء لا على الخطاب. وتشتمل اللغة اليومية على كلا الشكلين، وهي تخدم أغراضاً (ميتا) دلاليّة و(ميتا) براغماتية مختلفة. انظر:

Michael Silverstein, "Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function," in: Lucy, ed., Ibid.; Gary Saul Morson and Caryl Emerson, *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1989), pp. 123-171, and M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, edited by Michael Holquist; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin, TX: University of Texas Press, 1981), pp. 261-263, and Harrison White, "Network Switchings and Bayesian Forks: Reconstructing the Social and Behavioral Sciences," *Social Research*, vol. 62, no. 4 (1995), pp. 1035-1063.

الرواة طولاً. وضمن هذا المسار برزت بنية الحديث بعنصريْها: سلسلة الرّواة (الإسناد) والنّصّ المرويّ (المتن)، اللّذيْن يُمثّلان معاً أسلوباً جديداً في الرّواية. وللتفسير تحتاج السّلسلة إلى أن تُقرأ في سياقها زماناً ومكاناً بوصفها جزءاً من شبكة أوسع من الرّواة، ويحتاج النّصّ إلى أن يُقرأ في سياق السرديات الكبرى بوصفه جزءاً من شبكة أوسع من الروايات. ومن ثمّ، فعلى القارئ أن يهتمّ بزمان السّلسلة والنّصّ ومكانهما كليْهما. ويوضّحُ المثال الآتي من **صحيح البخاري** هذا الأمرَ أفضلَ توضيح. ولقد أضيفت بين قوسين تواريخ الوفاة وفق التقويم الهجريّ[3] وأسماء الأماكن التي عاش فيها الرّواة، لمساعدة القارئ في كشف انتشار الرّواية عبر الأجيال زماناً ومكاناً:

[كتب البخاريّ (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ)] حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدُ اللهِ بْنُ الزُّبَيْرِ (ت. ١٤٣هـ، مكّة)، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ (١٠٧ ـ ١٩٨هـ، مكّة)، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيُّ (ت. ١٤٣هـ، المدينة المنوّرة)، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ (ت. ١٢٠هـ، المدينة المنوّرة)، أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ (ت. ٨٠هـ، المدينة المنوّرة)، يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ (ت. ٢٤هـ، المدينة المنوّرة) ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ (ت. ١١هـ، المدينة المنوّرة) يَقُولُ: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ**» (Asad, 1981: 3-4)[4].

لقد وصلَ الخطابُ الانعكاسيّ مثلما ذُكر ذلك أعلاه أجيالَ الرُّواةِ بعضَها ببعضٍ وهو ما أسهم بدور حاسم في تأبيد الشبكة.

عادة ما تضع لغة الموضوع الحلقات بين الفاعلين الحاليين، بيد أنّ اللّغة الانعكاسية تتمتّع بقوّة تجعلها توظّف فاعلين في شبكة متّسعة، وذلك عبر

---

(٣) التواريخ الهجريّة يُرمز لها بـ: ق.هـ: قبل الهجرة؛ ب.هـ: بعد الهجرة، [أوهـ: هجريّاً]. وتبدأ بهجرة النبيّ محمّد ﷺ من مكّة إلى المدينة سنة ٦٢٢ للميلاد. وما لم يُذكر خلافُ ذلك، فتواريخُ الدراسةِ المذكورةُ هي وفق التقويم الميلاديّ.

(٤) أورده محمد أسد، نقلاً عن: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (= صحيح البخاري)**، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة مصوّرة عن السّلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ج١، ص٦.

توضيح العلاقة بين البنى الأدبيّة والبنى الاجتماعيّة. فمن دون قوّة اللغة الانعكاسية سيكون من المستحيل تشبيكُ رُواةٍ مُتعدّدينَ في شبكة اجتماعية.

إنّ نظام مراسم الرواية أو نقل الخطاب يأتي في إطار فحص دقيق بين رواة الحديث بسبب آثارها في موثوقية الرواية. ثمّة عباراتٌ كثيرةٌ تُستعمَل لتحديد نقل المرويّ من عالم إلى آخر. وكلّ عبارة تعكس نوعاً أو جانباً من الاتصال بين المتكلم والسامع (Es-Salih, 1988: 70-84)، (انظر كذلك مناقشة المبادئ الخمسة لنقد الحديث في «منهجيّة نقد الحديث: أصول الحديث»، أدناه)، من ذلك أن عبارة «سمعت س» لا تدلّ على ما تدلّ عليه عبارة «عن س»، فالعبارة الأولى توضّح التعايش في الزمان والمكان، مثلما تؤكّد السماع المباشر، في حين أنّ العبارة الثانية تترك كلّ هذه العناصر غامضةً. ومثل ذلك عبارة «أخبرني س» ليست مثل عبارة «قال س»، فالأولى توضح اتّصالاً بشريّاً مباشراً، في حين أنّ ذلك ليس واضحاً في العبارة الثانية.

ولم تَحْظَ مُحاولاتُ تقنينِ مراسم الخطابِ المنقولِ وترتيبِها بإجماع الرواة. في حين أنّ **الإسناد** والحديث مُصنَّفان بحسب العبارات المستعملة لتحديد الخطاب المنقول (Koçyiğit, 1975: 117-131)[(٥)]. من ذلك أنّ الإمام البخاريّ، صاحب أهمّ كتاب في جمع الأحاديث، يَعُدُّ كُلَّ العبارات المستخدَمة في نقل الخطاب إنّما تَدُلُّ على أنّ القائل والسامع حضرا معاً وأنّ الرواية تمّت بشكل مباشر، لأنّ هذه في نظره هي الطريقة الوحيدة المقبولة لضمان أمانة النقل. وبالنسبة إلى الأغلبية ممّن استعملوا معايير أقلّ صرامةً، فإنّ مقاييسَه عسيرٌ بُلوغُها.

وتتصل المراجعُ في سلسلة الرواية بعضها ببعضٍ عبْر خطابٍ منقولٍ حتّى تتّصل السلسلةُ بصحابيّ يروي قصّةً موجَزةً عن النبيّ ﷺ، أو قولاً له ﷺ. ومن ثمّ فإنّ الحديث يستعمل كُلّاً من الخطاب المنقول والمرويّ في سلسلة المراجع وفي النصّ الحاليّ للمرويّ. تعرض اللغة ـ في السلسلة وفي نصّ

(٥) من ذلك أنّ لفظ «مُعَنْعَن» المستعمل في الربط بين الأحاديث، يدلّ على أنّ الرواة ينقلون في الإسناد عن بعضهم بعضاً، مستخدمين حرف الجر «عن» الدال على المصدر. مثال ذلك «عن س أنه قال. . .»، هنا لم تتضح الطريقة التي سُمع بها الخطاب. هذا الغموض قد يولّد التردد في نفس السامع تجاه الحديث المنقول. ضربٌ آخر هو «المُؤنّأن»، حيث ينقل الحديث بطريقة «حدّثنا فلان عن فلان قال» (هذا الشخص قال لي حقاً إنّ ذلك الشخص قال). فكلمة «أنّ» (حقاً) تحدّد أنّ التواصل أكبر.

الحديث - استخدامَ أنماطٍ مختلفةٍ، وهذا ينبغي أن يُعالج بطرائق مختلفة في كلّ سياق. إنّ بنيةَ الحديثِ تجعلُ طرائقَ تأثيرِ البنى الأدبية والاجتماعية بعضها في بعضٍ صريحةً، بتسجيل ما لا يُلاحَظ في الحياة اليومية آليّاً. في الحديث، البنية التي يكون بها الرُّواةُ والمرويَّاتُ مُضَمَّنيْن، والتي تكون مُقترَحة بدرجات متنوّعة في بنى اجتماعية سردية أخرى تكون صريحة في الكتابة؛ فكلٌّ من النّصّ وسلسلة الرواة السابقين يُرْوَيان. إن المعنى الثقافيّ الضمنيّ الذي يتماشى مع المرويّ، والذي من دونه يستحيل تأويل البنية السّرديّة، يُدعى السردية الكبرى (White, 1973; Waugh, 1984; Somers, 1995).

منذ زمن وفاة النّبيّ محمد ﷺ سنة ٦٣٢م ظهرت بنية اجتماعيّة ومقاربة نقديّة عن رواية الحديث التي حوّلت هذه الصناعة من مرويّ متواضَع عليه إلى «علم» يتوفر على قواعدَ صوريّةٍ وجهاز اصطلاحيّ. إنّ أهمّيّةَ الحديثِ السّياسيّةَ والدّينيّةَ والقانونيّةَ في الحياة الاجتماعيّة، بوصفه المصدر الثّاني للإسلام بعد القرآن الكريم، قد عزّزت هذا التّوجّه. ولقد نما حجمُ الشّبكة بقدر انتشار الإسلام بين سائر الأمم. في أزمنة لاحقة، وعلى الرّغم من استمرار الفتوح الإسلامية وانتشار الإسلام في الأصقاع، فإنّ حجم الشّبكة تقلّص.

إنّ طرائق نقل الخطاب وتوليد الرواية أمور مشتركة بين كلّ الشبكات الاجتماعية. ونحن نعرفها جميعاً ضمنيّاً؛ لأننا نستعملها استراتيجيّاً في حياتنا اليومية. بل ومع ذلك تظل غير مُعلن عنها نسبيّاً، إذ لم نشدِّد - بوصفنا علماء اجتماع ولسانيّين - على تأثيرها في تشكيل معرفتنا وعلاقاتنا.

المحتوى والشكل وانتشار الشبكة الروائية

كيف يُحمل محتوى مرويٍّ وشكْلُه على انتشار شبكةِ المرويّ؟ إنّ دراسات الحديث الحاليّة لا تتطرّق إلى العلاقة بين بنية الحديث الأدبيّة ووضع شبكة نقل الحديث، لأنّ هذه الدراسات تتّسم بالمقاربة المرجعيّة التّقليديّة للمرويّ، التي تركّز فحسب في كيفية عكس المرويّ ما يُفترض أنه واقع في حدّ ذاته. في هذا الصّدد، يبدو عمل وايت (White, 1987) عن محتوى الشّكل الأدبيّ للمرويّ مُفيداً، مثلما كان عمل أونج (Ong, 1982) مفيداً في استعمالات اللغة الشفويّة والأدبيّة.

ومثلما وضّح أونج (Ong, 1982) وإيكو (Eco, 1994: 127-128) فإنّ بعض

البنى السردية يُرجّح أن تنتشر من بعض، ومن ثمّ ترتبط بشبكات ورواة أكثر عدداً وأوسع. فالأحاديث ذات الجمل القصيرة (وهو أسلوب مميّز)، وذات البنى الملائمة للتذكر (من حيث صياغتها) ومحتوى القصص التي ترويها، إنما هي أكثر استعداداً للانتشار من النصوص الأطول الواردة في شكل نثر مرسل والتي تتطرق إلى الأحكام الشرعية. ولقد بيّنت دراسة أونج في الشفاهية والكتابية أن المرويّ هو أنسب طريقة لدى الثقافة الشفوية لحفظ المعرفة وتنظيمها (Ong, 1982: 31-77). وثمة مع ذلك قيود في الطول والبنية بسبب محدودية المروي الإنساني في الثقافة الشفوية. في الخط نفسه، مع أونج، وإن كان ذا وجهة نظر مختلفة، يبيّن إيكو أنّ المرويّ «المنفصل» «disjointed» أكثر جاذبية، وأنّ كلّ المرويّات الدّينية تتقاسم البنية المنفصلة (Eco, 1994: 127-128)[(٦)].

ويتخذ **الحديث** شكل «مقطع صوتيّ» أو لقطة من حياة النبيّ ﷺ من دون أن يرتبط بسياق سببيّ أو زمنيّ؛ فما الذي يريد رواة الحديث فعله عبر إيجاد هذا الشكل؟ يبيّن وايت (White, 1987) أنّ شكل المرويّ لا نصّه فحسب له محتوى. من هذا المنظور، من الممكن أن نسأل: ما الدلالة التي يحملها شكلُ الحديث المرويّ؟ بادئ ذي بدء، فإنّ شكل المرويّ يعزّز هويّة علماء الحديث ويميزهم عن أولئك الذين يتعاطوْن مع أشكال أخرى للمرويّ. وتتميّز مرويّات رُواة الحديث بشكلها المنفصل وغير المنتظم وغير المقطعيّ عن مرويّات غيرهم من الجماعات[(٧)] الذين يشتغلون بالحديث كالقُصّاص والمُؤرّخين وكُتّاب السِّيرة، الذين يقدّمون مادّتهم وفق نظام تاريخيّ مُنسجم ومَنطق يتّسم باستعمال واسع للخيال، قياساً إلى رواة الحديث (السّيوطي، ١٩٧٢). فالمَرويّ الذي تشكّل على هذه الشّاكلة يبدو مع ذلك أكثر جاذبيّة لدى عموم الجمهور، الذي خصّص مشكاةً للنّمط الخيالي للمرويّ عن الرسول ﷺ، في تقابل مع النّمط الاختباريّ عند الفقهاء ورواة الحديث. وانقباض بعض علماء الحديث من

(٦) هاهنا ثلاثة أمثلة لأحاديث ذات شبكة واسعة الانتشار، وذات أكثر من عشرة رواة في كلّ جيل؛ الحديث الأوّل الذي يستعمله علماء الحديث: **«من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار»**، والآخر: **«إنّما الماء من الماء»**، والثالث: **«المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»**. فبحسب سلسلة النقل قد يتغيّر بناء الجُملة، ويمكن أن يكون الحديث جزءاً لا يتجزّأ من قصّة موجزة تُنشئ سياق النّصّ.

(٧) تتأتّى الهويّة من النّمط؛ فعلى الرغم من أن هُويّة المُحدّث ثابتة فإنّ جماعة المحدِّثين يتمّ تمييزها بهويّات أخرى، تبعاً لمواقع الرّواة في شبكاتهم: الصحابيّ مقابل التابعيّ، والحافظ مقابل النّاسخ، والثّقة مقابل غير الثّقة، وهكذا دواليك. أكثر من ذلك، فإن تعدّد الهويّات الناجم عن الانتماء إلى أكثر من شبكة لم يكن أمراً نادراً: كأن يكون المحدّث فقيهاً أو قارئاً أو متصوفاً في آنٍ معاً.

القصّاص وحتّى من الأخباريين، ورةّ الفعل الاعتذاريّ لدى آخرين في الدفاع عن التاريخ، أضحت وجوهاً مألوفة في تاريخ الفكر الإسلاميّ.

ولم يكن التعاقُب الزّمنيّ محلّ اهتمام عظيم لدى رواة الحديث. ويعرِّف أرسطو الأسطورة بوصفها «انتظام أحداث» يقلّدها المرويّ عبر المحاكاة (Mimesis) (Chatman, 1978: 43). ويبيّن ريكور (Ricoeur, 1984) أنّ المحاكاة ليست مباشرة: «إنّ مسار المحاكاة هو تمثيل في اللغة رمزيّ أو مجازيّ للخبرة الإنسانيّة الكونيّة في الزّمن ضمن أحداث واقعيّة أو خياليّة (White, 1987: 169-184). وعلى النقيض من ذلك، يبيّن بارط (Barthes) أن وظيفة المرويّ ليست التّمثيل، بل هي تكوين مشهد»[٨]. بالنّسبة إلى بارط: ما انسجامُ النّصّ ووحدتُه وطبيعتُه خارجَ المقطع إلّا «أساطير»، على الناقد أن يكشفها، إذ يتمثّل عملُه في قطْع النصّ المرويّ وبتره بلا هوادة، وفي الاستخفاف بتقسيماته الطبيعيّة ظاهريّاً (Barthes, 1974: 13-16; Barthes, 1988: 95-150)[٩]. ومهما يكن من أمر، فإنّ الزّمن الخطّيّ لم يكن جُزءاً لا يتجزّأ من الوقائع، ولكنّ مفهوم الزّمن الخطّيّ وفد على الثّقافة العربيّة متأخّراً في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ، إذ اعتمد التّقويم الهجريّ.

أهمّ من ذلك أنّ شكل الحديث يبدو ذا شأن تداوُليّ حاسم كذلك؛ فالمرويّ المنفصل ذو بنية تذكّرية ـ أكثر حِفْظاً وأيْسَر استدعاءً ونشْراً وأكثر موافقةً لاشتغال العقل الشّفويّ (Ong, 1982). ومن ثمّ، واستناداً إلى ما أشار إليه بارط، فإنّه كلّما كان النّصّ مُقطّعاً كان أيسر نشْراً[١٠]. وأُخمّن، في ارتباط بهذا، أنّ الحديث مَدِينٌ في انتشاره الواسع لشكله المنفصل؛ فلو كان الحديث نصّاً واحداً طويلاً مندمجاً فإنّ نخبةً محدودةً تتّصف بالإخلاص وتمتلك الوسائل

---

(٨) «المجتمع عرضٌ مسرحيٌّ يمكن له (أي بارط Barthes) أن يفسّر ذلك بأن يذكر لنا بعض الآليّات التي يُعتِّم بها اصطناعيّته». انظر:

John Sturrock, *Structuralism and Science* (Oxford: Oxford University Press, 1979), p. 61.

(٩) علينا من ثمّة أن نُعلِّم النصّ فاصلين، كالرجّة الأرضية الخفيفة، كُتل الدلالة التي لا تتناول القراءةُ منها إلا سطحَها الأملَس، والتي تجعلُها حركةُ الجُمل تلتحمُ بصورة تدريجيّة، تدفق الخطاب في السرد، و«طبيعيّة اللغة العاديّة». انظر: المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٨٠؛

Roland Barthes, *S/Z*, translated by Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1974), p. 13, and Hayde White, *The Content of the Form* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1987), pp. 35-36.

(١٠) في الواقع، حتّى في ثقافتنا الشّفويّة الثّانويّة، كلّ المرويّات اليوميّة مقطوعة؛ إذ علينا أن نقطعها لنكون قادرين على مزاولة أنشطتنا اليوميّة.

ستكون وحْدها قادرةً على النّفاذ إليه[11].

والحديث الأكثر انتشاراً يُسمّى في العادة مُتواتراً. ويمكن أن نخمّن بأنّ الرّواة الذين يتوفّرون في ذخائرهم على مرويّات تذكّرية هم الرّواة الذين سيكونون أكثر بُروزاً.

ظهور نظام الإسناد

إنّ الوقوف على أسباب ظهور شبكة رواية الحديث أمرٌ يظلّ بحاجة إلى أن يُتطرّق إليه بشكل كامل انطلاقاً من منظور اجتماعيّ وثقافيّ. وليس ذلك هدفي الأوّل في هذا العمل، مثلما أنّه ليس مُمكناً بإطلاق؛ ذلك أنّ مستوى المعرفة الحاليّ لا يُتيح لنا صياغة إجابة مقنعة تماماً عن هذه المسألة. ثمّة آلاف المخطوطات الموزّعة في أنحاء العالم والتي يمكن أن تُلقيَ الضّوء على هذه القضيّة ما زالت لم تُحَقّق ولم تُنشَر. ومع ذلك، فإنّه بوسعنا أن نسرد بعض الاهتمامات المتّصلة التي يمكن أن نَعُدَّها عواملَ مُمكنةً أسهمت في ظهور شبكة رواية الحديث: (١) فلقد حثّ النّبيّ ﷺ أصحابه بشكل دائم على أن يبلّغوا عنه كلامه إلى الآخرين؛ (٢) تضاف إلى ذلك مجهودات أتباع الدّين في دراسة تعاليم النّبيّ ﷺ؛ (٣) إضافة إلى جهود الحُكّام والقضاة في المحافظة على سلامة أحد مصادر التشريع؛ (٤) زيادةً على المنزلة الاجتماعيّة التي يَمنحها المجتمع للعلماء الذين يهتمّون بالمرويّات عن الرّسول ﷺ؛ (٥) إضافة إلى الاختلافات المذهبيّة وما تتطلّبه من سعي إلى تقوية مقالاتها بمرويّات عن الرّسول ﷺ وتقويض مرويّات الخصوم.

إنه يمكن رسم الجذور التاريخيّة لشبكة رواية الحديث بالعودة إلى ثقافة شِبْه الجزيرة العربيّة التي كانت سائدةً قبل الإسلام. لقد جعلت الثّقافة «اللاّكتابيّة» العربَ الأمّيّينَ قبل الإسلام يستغلّون الذاكرةَ استغلالاً تامّاً في شؤونهم الثّقافيّة واليوميّة. ولقد كان حفظُ الأشعارِ وأنسابِ القبائل والأُسَر والوجهاء جُزءاً لا يتجزّأ من هذه الثّقافة، خُصوصاً بالنّسبة إلى نُخبتها المثقفة.

---

(١١) هذا المثال يقدّم رينولدز وويلسون: ينتج أسلوب النّقد النّصّي نقلاً للشبكات مُضاهياً للإسناد، ولكن بانتشار محدود بالأحرى. انظر:
Leighton D. Reynolds and Nigel G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1968), p. 190.

ومع قدوم الإسلام، وجد الحفظ والاستظهار مجالاً جديداً للتّطبيق: إذ بدأ العرب يحفظون القرآن وكَلِمَ النبي ﷺ. وبعد ذلك، وإثر وفاة الرّسول، عندما أصبحت معرفة حلقات الوصل بين رواية الحديث مُهمّة، بدأ المسلمون حِفْظَ سلاسِلِ الرُّواة، وهو ضرب من المعرفة يُضاهي شكليّاً معرفةَ أنسابِ القبائل والأُسَر.

وتبعاً لحسابات تاريخية متنوّعة، لا توجد بداية واضحة لنشأة شبكة رواية الحديث وعلوم الحديث التي ظهرت خلال قرنَي التاريخ الإسلامي الأوّلَيْن. ولقد تجذّرت شبكة رواية الحديث ضمن سياق مساعي المسلمين إلى المحافظة على كلّ تعاليم النّبيّ محمّد ﷺ، وقد أيقنوا مبكّراً أنّها ترتبط بشبكة رواية موثوق بها. التّحريف الذي تبرّره الأهواء المذهبيّة والسّياسيّة أو مجرّد الإكراه الأسطوريّ والخياليّ، كان ضدّ مصالح صحابة الرسول ﷺ وضدّ المُؤلّفة قلوبُهم وضدّ الدّولة. ولقد منح الرسول ثقته لصحابته كي يحفظوا تركته من التحريف. ثمّ إنّ مَصلحة حديثي العهد بالإسلام تتمثّل في أن يتلقّوْا تعاليم الرّسول الأصليّة الصّحيحة، علاوة على أنّ مصلحة الدّولة أن تحفظَ أحد الأركان الأساسيّة التي تُشتقّ منها الشّريعةُ الإسلاميّةُ.

ولقد أثمرت هذه الجهودُ انتقالَ الرّواية من الفنّ إلى «العِلم»، ونتج عن ذلك إقرار «علوم الحديث» بفروعها الكثيرة، جنباً إلى جنب مع ظهور شبكة نقل الحديث التي ظلّت قائمةً طوال أربعة عشر قرناً وإلى حدّ الآن.

ولقد تصاعدت أهمّيّة الكتابة المصحوبة بالحفظ منذ بداية الحديث تصاعُداً مستمرّاً (Abbott, 1957-1972; Gellens, 1990; El-Mondden, 1990). ويُعدّ حفظ القرآن والحديث ضرباً من العبادة (Smith, 1993; Cragg, 1973; Coward, 1988; Graham, 1987). في الحلقة الأولى، كان عددٌ قليلٌ من الكتّاب يُسمح لهم بكتابة الحديث، البقيّة يُعوّلون على الذاكرة. في ظلّ هذه الثّقافة الشفويّة، كانت للذّاكرة قيمة أكبر من الكتابة[١٢]؛ حتى النّبيّ نفسه كان أُمّيّاً. ويرتبط عدد الأحاديث التي يحفظها الرّاوي بمستوى معرفته في الأصل.

---

(١٢) انظر:

Janet Hart, "Cracking the Code: Narrative and Political Mobilization in the Greek Resistance," *Social Science History*, vol. 16, no. 4 (1992) p. 632.

ولقد ظهرت في أماكن متفرّقة اختراعاتٌ مهمّةٌ مُنجَّمةٌ على أيادي جماعة العلماء، إذ أسهموا في تطوّر البنية السّرديّة الاجتماعيّة. ولقد ابتكر المسلمون **الحديث** وحدةً خاصّةً للتّبادل؛ وضرباً خاصّاً للعلاقة الاجتماعيّة هو **الرّواية**، وتعني تبادُل الحديث؛ **والمُحدِّث** وهو الخبير في الحديث؛ **والإسناد** شبكة خاصّة تعني تتبُّع المعرفة حتّى أصولها، أو مجرّد الدّعم؛ ومعايير خاصة لتمييز مختلف أنواع سلاسل النقل. ولتأمين عمليّات الشّبكة ابتكر المسلمون قواعد شكليّة تنظّم المسار كلّه، ألا وهي **أصول الحديث** أو منهجيّة الحديث. هذه القواعد تحدّد الانتماء إلى شبكة نقل الحديث أو الإقصاء عنها، ومن ثمّ نشاط الرّواة العلميّ ومقاييس سلوكهم الأخلاقيّة، وعلاقة بعضهم ببعض (بوصفهم مُعلّمين وطلبةً)، وصحّة الأحاديث المشهورة. ومن هنا ظهرت هويّاتٌ وتوصيفاتٌ متعدّدةٌ، كالحافظ، و«المشهور»، و«المشتبه»، و«الأقران»، و«المُدلِّس»، وهي تُبرز طبقات الرواة ومواقعهم البنيويّة وصراعهم في محاولة السّيطرة على مسار نشر المرويّات.

وعلى الرّغم من كلّ جهود المراقبة، فإنّ التّزوير قد استمرّ، جاعلاً أتباع النّبيّ الورعين أمام إلزام التّحقيق والتّدقيق كي يُخلّصوا صحيحَ مرويّاته ﷺ ممّا عداها. ولقد كرّس المُحدِّثون، وهم عُلماء الحديث، حيواتِهم لهذه المهمّة واتّخذوها مهنةً. وعلى العموم، فقد انصرف ـ حسب رأي (Abbott, 1957-1972, 2: 2) ـ اهتمامُ أصحابِ السُّنن، ولا سيما الأتقياء منهم، إلى الإسناد أكثر ممّا انصرف إليه اهتمامُ علماءِ التّشريعِ والمؤرّخين.

= التي استشهدت بأونج وجيمسن في أولوية استعمال المروي ودوره قبل مجيء الثقافة المكتوبة مع الإغريق «بوصفهم أعضاء في ثقافة شفوية بالأساس» التي تستعمل، على حد عبارة أونج في كتابه «**الشفاهية والكتابية**» فهي «تسرد قصصاً عن الفعل الإنساني من أجل أن تخزن وتنظم وتوصل كثيراً مما تعرف» (ترجمة حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، الكويت، فبراير، ١٩٩٤، ص٢٠٣) مع هارت، إذ تواصل قائلة: «طريقة لفهم الماضي ولوضع مجوعة من الحدود الأخلاقية للسلوك المستقبلي. هكذا كان السرد في اليونان»، وتقول هارت مستشهدة بفريديريك جيمسن في كتابه *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981)، «إنه عمل رمزي اجتماعيّاً»، ذاك الذي كما تقول هارت «يقع وراء الوصف وفي عالم دلالة التجربة».

شبكة متوسّعة ومراكز متحوّلة

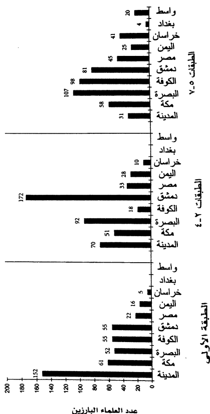
ينبغي أن تُتصوَّر شبكة نقل الحديث بوصفها متعارضةً مع خلفيّة تاريخيّة أوسع. وتكشفُ قوى خارجيّةٌ ـ تتسلّطُ على الحديثِ ـ عن نفسِها عندما ننظرُ إلى مراكز الحديث المتحوّلة عبر الزمان: (١) مكّة (٦١٠ ـ ٦٢٠م) البلد الذي شَهِد أوّل ظهور للإسلام؛ (٢) المدينة المنوّرة (٦٢٠ ـ ٦٦١م) المدينة التي شهدت تأسيس الدّولة الإسلاميّة الأولى على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه الرّاشدين؛ (٣) الشّام (٦٦١ ـ ٧٤٩م) وقد كانت مركز الدّولة الأمويّة؛ و(٤) العراق (٧٤٩ ـ ١٢٥٨م) وقد كان مركز الدّولة العبّاسيّة. هذه المراكز الثّقافيّة بالحديث جزءٌ لا يتجزّأ منها، كانت ـ في الوقت نفسه ـ مراكز سياسة لِحقَبِها، الأمر الذي يُبيّن الارتباط بين تاريخ الإسلام السياسي والثقافي.

إنّ عدد رواة الحديث الذين يقطنون مدينة معيارٌ كمّيٌّ لتحديد مركز رواية الحديث. ويُبيِّنُ كتاب ابن حِبّان **«مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار»** تعدُّد مراكز بنية الثقافة الإسلامية، وذلك بتوثيق تفاوُت عدد العلماء عبر الزّمن في المدن المُهمّة في كلّ فترة. (ابن حبّان؛ انظر الشكل الرقم (٢ ـ ١)). في مكّة لم يكن عدد المسلمين يتجاوز بضع مئات. لقد اجتمعوا حول كاريزما(*) الرسول ﷺ واخترقوا ضغوطات المناهضين للدّين المُهَيْمِن والثقافة الغالبة والبنية المسيطرة (Dabashi, 1989). وفي المدينة ارتفع عددُ المسلمين الذين قدموا من خلفيّات اجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة إلى الآلاف[١٣].

(*) الكاريزما وصفٌ يُطلق على إلى الجاذبيّة الكبيرة والحضور الطّاغي الذي يتمتّع به بعضُ الأشخاص والقدرة على التّأثير في الآخرين إيجابياً بالارتباط بهم جسديّاً وعاطفيّاً وثقافيّاً، سلطة فوق العادة، سحر شخصيّ، شخصيّة تثير الولاء والحماس. الكلمة تأتي من كلمة (بالإنكليزية: Charisma) والتي ترجع إلى أصل يوناني وتعني «الهديّة» أو «التّفضيل الإلهيّ». وعلى الرّغم من صعوبة إيجاد تعريف دقيق لهذه الكلمة إلّا أنّه يمكن ربطُها بشخصيّة معيّنة والقول إنّ الشّخصيّة الكاريزميّة هي التي لها قدرات غير طبيعيّة في القيادة والإقناع وأسْر الآخرين، مثلما أنّها تمتاز بالقدرة على إلهام الآخرين عند الاتّصال بهم، وجذب انتباههم بشكل أكثر من المعتاد. [المترجم، نقلاً عن موسوعة ويكيبيديا الإلكترونيّة، بتصرّف طفيف].

(١٣) يختلف عدد سِيَرِ الصحابة في الكتب القديمة: إذ يذكر العلماء في موسوعات سير الصحابة أعداداً متفاوتة؛ فابن عبد البر (٤٦٣هـ/ ١١٠٧م) يجعلهم ٣٥٠٠، أمّا ابن الأثير(٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م) فيصل بهم إلى ٨٠٠٠، في حين أنّ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) يجعلهم ١٢٢٧٩. ويبلغ إجماليّ عدد الصحابة، وفق مصادر متضاربة، بين ٤٠ ألفاً و١٢٠ ألف صحابيّ.

الشكل الرقم (٢ ـ ١)
مراكز انتقال شبكة نقل الحديث عبر الزمن

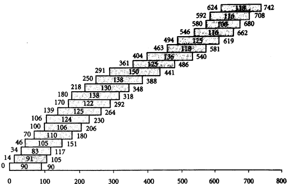


أتباع الرسول في عصره عُرفوا باسم **الصّحابة**. والمعيار المتّفق عليه لاعتبار أحدهم صحابيّاً يتمثل في أن يكون جرى بينه وبين النبيّ اتصال مباشر في حياته ﷺ. أمّا أولئك الذين أدركوا رسول الله في حياته دون أن يجري بينهم وبينه اتصال مباشر فيُسمَّوْن **المُخضرَمين**. وقد ظلّت المدينة في عهد الصحابة مركز الحديث، على الرغم من بدء ظهور بعض المراكز الجديدة، إذ من بين رواة الحديث المدنيين الاثنين والخمسين والمئة (١٥٢)، عُدّ ثلاثة وعشرون (٢٣) منهم من كبار الرواة. ولقد كانت لهم الصدارة في تعليم الحديث للأجيال اللاحقة من الذين اصطُلح على تسميتهم بالتابعين (الطبقات الثانية والثالثة والرابعة). وكان ثمّة تبادل ضئيل لرواية الحديث فيما بينهم.

وفي عصر التابعين - الذين اتصلوا مباشرة بأحد الصحابة على الأقل - برزت سوريا، وبالأخصّ دمشق عاصمة الدولة الأموية، مركزاً للحديث باثنين وسبعين ومئة (١٧٢) راوياً للحديث. وبلغ عدد رواة الحديث الذين كانوا يعيشون في مكة وقتذاك سبعين (٧٠) راوياً، وما فتئ عددهم يتقلص في زمن تابعي التابعين - الذين كانوا متصلين على الأقل بتابعيّ (الطبقات الخامسة والسادسة والسابعة). وفي زمن تابعي التابعين برز العراق بوصفه مركزاً: إذ كانت البصرة تحتوي سبعة ومئة راوٍ (١٠٧)، أما الكوفة فاحتوت ثمانية وتسعين راوياً (٩٨).

فترة حياة الجيل هي امتداد وواسطة (انظر الشكل الرقم (٢ - ٢)). ووفاة آخر راوٍ من الطبقة يدلّ على نهاية الطبقة. فترة الصحابة (الطبقة الأولى) انتهت سنة ١١٠هـ الموافق لـ ٧٢٨م، أمّا فترة تابعي التابعين (الطبقات ٥ و٦ و٧) فانتهت سنة ٢٢٠هـ الموافق لـ ٨٣٥م، أمّا فترة تابعي تابعي التابعين (الطبقات ٨ و٩ و١٠) فانتهت سنة ٢٦٠هـ الموافق لـ ٨٧٣م، في حين أن فترة تابعي تابعي التابعين انتهت سنة ٣٠٠هـ الموافق لـ ٩١٢م؛ فقد عاش الصحابة بين سنتي ١٠ قبل الهجرة و١١٠هـ (١٢٠ سنة)، أما التابعون فقد عاشوا بين سنتي ١٢هـ و١٨٠هـ (سنة ١٦٨)، أما تابعو التابعين فقد عاشوا بين سنتي ١١٠هـ و٢٢٠هـ (١١٠ سنة)، وأما تابعو تابعي التابعين فقد عاشوا بين ٢٢٠هـ و٣٠٠هـ (٨٠ سنة) (Çakan, 1993: 70-80).

الشكل الرقم (٢ ـ ٢)
طول الطبقات



بالنسبة إلى كل طبقة، الرقم الأول (غير المظلل، إلى اليسار) يدلّ على المدة، والرقم الثالث (غير المظلل، إلى اليمين) يدلّ على النهاية. التواريخ بالتقويم الهجري الذي يوافق عامه الأول عام ٦٢٢ للميلاد.

نشأة الأجناس السردية والقوانين

لقد اهتم النبي ﷺ بما قد يقع فيه أصحابه من خلط بين القرآن والحديث، لذلك حرّم على من لا يُتقن الكتابة تدوينَ الأحاديث، في حين أنّه شجّع كلّ أحد على تدوين القرآن أيّما تشجيع؛ إذ كان وارداً ألّا يقدر العرب ـ ولا سيّما الحديثو العهد بالكتابة ـ على التمييز في تدويناتهم بين ما هو قرآن وما هو حديث. أمّا الصحابة المتعلّمون وذوو الثقافة العالية فقد كان لهم إذْنٌ خاصّ وتشجيع على تدوين الأحاديث بين الصحابة. وقد كانوا يخشون أن تُعطِيَ الأجيال اللاحقة الأهمية نفسها للحديث وللقرآن، أمّا وقد استقرّ الشكل النهائي للقرآن فقد تلاشى خطر الخلط بينهما شيئاً فشيئاً خلال الخلافة الراشدة؛ وقد نتج عن ذلك ازدياد محاولات جمع الأحاديث وتدوينها.

إنّ جمع الحديث بوصفه جنساً أدبيّاً يُمثّل تنويعاً كبيراً: **الصحيح** (مجموعة الأحاديث الصحيحة)، و**السُّنن** (الأحاديث المرتبة بحسب الموضوعات)،

والمُسنَد (الأحاديث المُرتَّبة بحسب اسم الصحابيّ)، والجُزء (المجموعة الصغيرة من الأحاديث)، وغيرها. وكلّ نوع من هذه الأنواع يُلبّي حاجة مختلفة عن غيرها. مثلما أسهم انتشارُ انتظام تعليم الحديث في المؤسسات التربوية (Okic, 1959: 101-102 and 105-114; Stanton, 1990; Makdisi, 1981 and 1991)[١٤] في تقنين بعض المجاميع الحديثة بوصفها الأصحّ ضماناً لإدراك الصحّة لدى طلبة الحديث[١٥]. هذه المجاميع الحديثيّة التي يُشار إليها بـ«الصحاح الستّة» تشمل: صحيح البخاري (ت. ٢٥٦هـ) (Fadel, 1995)، وصحيح مسلم (ت. ٢٧٣هـ) (Robson, 1949)، والترمذي (ت. ٢٣٧هـ)، والنّسائي (ت. ٣٠٣هـ)، وابن ماجة (ت. ٢٧٣هـ)، وأبو داود (ت. ٢٧٥هـ) (Speight, 1970). كلّ هذه الكتب المراجع ألّفها علماء غير عرب، وهو أمر يُبرز مدى انتشار الحديث بين البلاد والطبقات ضمن بنية متعدّدة المراكز (Bulliet, 1979: 8)[١٦].

وقد بلغ جمعُ الحديثِ أوْجَهُ بظهور الصّحاح السّتّة التي حَظِيَت بأعلى مكانة مرجعية بين آلاف المجاميع الأخرى. ثمّ تمّ تأليفُ تلك المجاميع السّتّة فيما بعدُ في كتب مفردة وتمّ التعليقُ عليها واختصارُها لعموم الناس.

---

(١٤) السلطان نور الدين محمود زنكي (ت. ٥٦٩هـ) افتتح دار الحديث الأولى في دمشق وعيّن الحافظ ابن عساكر رئيساً لها، ثم تبعتها مدرسة الكاملية في القاهرة سنة ٦٢٢هـ، ثم الأشرفيّة سنة ٦٢٦هـ، والنورية سنة ٦٢٠هـ، وكلتاهما في دمشق ـ ومثّلت هذه المدارس الأولى نموذجاً لمدارس الحديث اللاحقة، وقد انتشرت بسرعة في أنحاء العالم الإسلامي. انظر:
Tayyip Okic, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* [Studies on Some Hadith Questions] (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi, 1959), pp. 105-107, and George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

(١٥) إنّ أثر الارتياب من الكتابة والانتقال في الوقت نفسه من الرواية الشفوية إلى المكتوبة يمكن ملاحظته في كل مكان في العالم؛ فحسب كوفر وكارلي: «لم تكن المحاكم الإنكليزية تقبل الوثائق المكتوبة دليلاً إلا عندما تُستعمل لتعزيز أداء يمين شفوي وشهادات. وإنه بداية من القرن الثاني عشر بدأت إنكلترا القروسطية وخلال مدّة مئتي سنة بناء البنية التحتية للتوثيق في اتفاقيات مكتوبة». انظر:
David S. Kaufer and Kathleen M. Carley, *Communication at a Distance: Exploring the Effect of Print on Sociocultural Organization and Change* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1993), pp. 259-260.
مثلما ينقل الباحثان عن كلانشي، ويواصلان: «إنّ أخذاً ورداً مماثلين من الثقة والاتهام قد شهدهما الانتقال إلى التخاطب الإلكتروني» (ص٢٦٠). انظر أيضاً:
Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.*

(١٦) وجهة النظر هذه تتوافق مع حجّة أنّ إسهام العلماء الموالي (أي غير العرب) في تطور العلوم الإسلامية أكبر من إسهام العلماء العرب فيه. انظر:
Abu Zayd Abderrahmane bin Mohammad bin Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal, 3 vols., 2nd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), vol. 3, pp. 311-315.

ولقد احتفظت تلك الصّحاحُ السّتّةُ بمكانةٍ عاليةٍ لدى المسلمين إلى اليوم، إذ أُلّفت عنها أعمالٌ علميّةٌ كثيرةٌ في كلّ جيل. وبعد القرآن الكريم، عُدّت الأحاديث الصّحيحة المصدر الثّاني للتّشريع في الفقه الإسلاميّ ولأصول الدين (العقيدة) وللتصوّف الإسلاميّ. ويعكس اختلاف مسالك التأويل بين الأفراد والفِرَق في رواية الحديث تنوُّعَ بنية شبكة المُثقّفين التقليديّين واختلاف مشاريعهم وتعدّد مراكزهم.

نشأة أجناس السرديات الكبرى

يُمكنُ فَهْمُ سرديات الحديث الكبرى بشكل أفضل بوضعها بعضها مقابل بعض: منهجية الحديث (**أصول الحديث**)، ومنهجية الفقه الإسلامي (**أصول الفقه**)، وشروح المجاميع الحديثيّة وكتب معاجم السِّيَر (**الرجال والطبقات والتاريخ**). فكلّ تقليد سردية كبرى طوّر منظوراً مُغايراً (وسنناقش هذه المنظورات في ما يلي من البحث) للمادّة المرويّة نفسها.

ولقد تعرّضت رواية الحديث لعمليّات نقد ذاتيّ وتأمُّل ذاتيّ فيما يتّصل بالطّبقات والهويّات والشّبكات، ولم يقتصر على النّصوص المرويّة. علوم الحديث التي ظهرت تدريجيّاً بالتوازي مع تشكُّل شبكة نقل الحديث، توثّق طريقة فحص رواية الحديث لشبكتهم الخاصّة (Robson, 1953). وإنّ فحص هذه الأدبيّات يُبيّن أنّ الرّواة طوّروا رؤًى مختلفةً للحديث ولرُواته ولأصناف علاقات بعضهم ببعض. أكثر من ذلك، فقد حلّلوا أنماط بثّ شبكات الحديث لتحديد درجة التعويل عليها. ولقد أنشأ هذا النشاط النقدي نسقاً من التفكير تنضمّ فيها المرويّات والرّواة والسّلاسل معاً لخلْق بنية أوسع.

كيف يفكر رواة الحديث، وكيف يفحصون شبكاتهم، وكيف تتجلّى شبكات غيرهم في السرديات الكبرى؟. والسرديات الكبرى - بوصفها كُلّاً متكاملاً - تُعيِّن هويّات الرواة والروايات وعلاقاتهم وشبكاتهم. هذا النظام المعقّد يعسُر اختراقُه من دون دراسة مُعتبرة وتدبُّر. ولقد تطوّرت هذه الأجزاء علائقيّاً وظلت مترابطةً بعضها ببعض. وتربطُ الرواياتُ الصلة بالهويّات الأخرى. ويخلق تشابُك هذه الهويّات بنية عليا من الفاعلين والروايات والسرديات الكبرى. وباستعمال هذه الأبنية تُطمئِنُ السردياتُ الكبرى أو تحذّرُ **الجمهورَ** - بشكل يقوم على المفارقة - عن/ أو من التعويل على المرويّ.

إنّ أجناس السرديات الكبرى للحديث تترك انطباعاً مفاده أننا في خضمّ

مَعْمَعَة: هويّات تُجرِّحُ وتُعدِّل بصرف النظر عن مُعترك تأويل متن المرويّ. على أنّ النتيجة، مثلما برهن على ذلك سيلفرشتين - في الميتالغة (Metalanguage) - (Silverstein, 1993; Gombert, 1992)، حصول انسجام بنيوي يتحقق بنسب مختلفة يعيه ويستخدمه الفاعلون والمراقبون[١٧]. إنّ التجلّي التاريخي للانسجام البنيوي يتمثل في ظهور مدارس فقهية مختلفة تفهم الحديث وتنظر إلى شبكة نقله بمصطلحات متناقضة.

إنّ السرديات الكبرى هي خصيصة بنيوية منبثقة عن البنية الاجتماعية السردية. إنها تنبثق - بوصفها انعكاس البناء وواسطته في آن - تدريجياً بشكل مُوازٍ لتطوّر البنية السردية الاجتماعية، وتتخذ أشكالاً متنوعةً ترتكز على معايير مُستعملة في التأمّل الذاتي وفي فحص الرواة. هذه المعايير مشتقة من ثقافة وترتكز على مسائل إبستيمولوجية على نطاق واسع.

منهجية نقد الحديث: أصول الحديث

بالتوازي مع ظهور تجميع الحديث في مصنّفات ومجاميع حديثية، ظهر نوع جديد من الكتب: في نقد الحديث. ويشير إليها العلماء بوصفها علوم الحديث أو علم مصطلح الحديث أو أصول الحديث. وقد تطوّر هذا النوع تدريجياً عبر القرون.

وكانت القواعد والمعايير المتحكمة في هذه الدراسة شديدة التدقيق في أوساط العلماء، على الرغم من اختلاف المصطلحات من عالم إلى آخر، وبدأت المبادئ تصبح نِظاميّة مسطّرة، مُوزّعة بين كتب مختلفة. وتعدّ **رسالة الشافعي** (ت. ٢٠٤هـ)، ومقدّمة **صحيح مسلم** (ت. ٢٦١هـ)، و**جامع الترمذي** (ت. ٢٧٩هـ)، من الأعمال الممتازة الرائدة في هذا المجال؛ فكثير من معايير العلماء المتقدّمين (مثل معايير البخاري) استخلصها العلماء المتأخّرون عبر دراسة دقيقة لمُجمَل المُدوّنات والأسانيد التي قَبِلَها أو ردّها العلماءُ المُتقدّمُون.

أحدُ الأمثلة المبكّرة للعمل الشّامل هو كتاب الرّامهرمزيّ (ت. ٣٦٠هـ).

---

(١٧) هذا الانسجام البنيويّ يتميّز عن الحدّ النصّي والدّلاليّ «الانسجام المرتكز على المعنى» الذي يحتاج إليه الفاعلون المنتمون إلى البنى الاجتماعية للتّفاعل في السّياق بشكل دالّ. انظر:
Silverstein, "Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function," p. 45.

يأتي بعده كتاب **معرفة علوم الحديث** للحاكم (ت. ٤٠٥هـ) الذي غطّى خمسين صنفاً من أصناف الحديث، ولكنّه مع ذلك لم يتطرّق إلى بعض النقاط، وقد أكمل أبو نُعيم الأصبهانيّ (ت. ٤٣٠هـ) بعض الأقسام النّاقصة في الكتاب. بعد ذلك ظهر كتاب **الكفاية في علم الرواية** للخطيب البغداديّ (ت. ٤٦٣هـ)، كما ظهرت كتب أخرى في طريقة تدريس الحديث ودراسته؛ ويَدين العلماء المتأخّرون للخطيب أن مكّنهم من هذا الكتاب القيّم.

بعد إسهامات إضافية للقاضي عياض اليحصبيّ (ت. ٥٤٤هـ) وأبي حفص الميانجي (ت. ٥٨٠هـ) بين آخرين، يأتي كتاب ضئيل في حجمه لكنه شامل في معالجته الممتازة لموضوعه لأنه أصبح المرجع النموذجي لآلات الأحاديث لدى العلماء والطلبة خلال قرون عديدة إلى يوم الناس هذا، إنه كتاب **علوم الحديث** لأبي عمرو عثمان بن الصلاح (ت. ٦٤٣هـ)، والذي عُرف بـ **مقدمة ابن الصلاح**، ألّفه في أثناء تدريسه في دار الحديث لكثير من المدن في سوريا.

وقد ارتكزت الكتب المتأخرة على كتاب ابن الصلاح وتشمل باختصار: **مقدّمة ابن الصّلاح، الإرشاد** للنّوويّ (ت. ٦٧٦هـ) وقد لخّصه فيما بعدُ في **التّقريب**، و**تدريب الرّاوي** وهو شرحٌ ثمينٌ قام به السّيوطيّ (ت. ٩١١هـ).

وكذلك **اختصار علوم الحديث** لابن كثير (ت. ٧٧٤هـ)، و**الخلاصة** للطّيبيّ (ت. ٧٤٣هـ)، و**المنهل** لبدر الدّين بن جماعة (ت. ٧٣٣هـ)، و**المُقنع** لابن الملقّن (ت. ٨٠٢هـ)، و**محاسن الاصطلاح** للبُلقينيّ (ت. ٨٠٥هـ)؛ وكلّها اختصارات **لمقدّمة ابن الصلاح**. أمّا «**النُّكت**» للزركشي (ت. ٧٩٤هـ)، و**التقييد والإيضاح** للعراقي (ت. ٨٠٦هـ)، و«**النكت**» لابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ)، فهي تعليقات على المحاور التي وضعها ابن الصّلاح.

وأمّا **ألفيّة الحديث** للعراقي فنظم **لمقدّمة ابن الصّلاح** في قالب شعريّ، وقد أضحت الألفيّة محلّ شروح كثيرة، منها اثنان (أحدهما طويل والآخر قصير) بقلم الناظم نفسه، إضافة إلى **فتح المغيث** للسخاوي (ت. ٩٠٣هـ)، **وقطر الدرر** للسيوطي، **وفتح الباقي** للشيخ زكريا الأنصاري (ت. ٩٢٨هـ)[١٨].

---

(١٨) بعض المصنّفات المرموقة ظهرت في الأجيال اللاحقة تشتمل على **الاقتراح** لابن دقيق العيد (ت. ٧٠٢هـ)، **وتنقيح الأنظار** لمحمد بن إبراهيم الوزير (ت. ٨٤٠هـ)، الذي شرحه الأمير الصنعانيّ (ت. ١١٨٢هـ)، **ونخبة الفكر** لابن حجر العسقلانيّ، والذي شُرح شروحاً عديدة بما في ذلك شرح المؤلّف نفسه له وشرح ابنه محمّد وآخر لعليّ القاري (ت. ١٠١٤هـ) وعبدالرؤوف المناويّ (ت. ١٠٣١هـ) ومحمد بن =

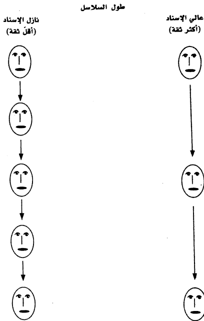
ولقد كان نقد الحديث مثلما لخّصه ابن خلدون في الشاهد الآنف الذكر، محكوماً ببعض المبادئ. على أنّ هذه المبادئ كانت مبعثرة في الأدبيات الكلاسيكية، وقد حاولت أدناه تعيين هذه المبادئ لتيسير فهمها على القارئ المعاصر. هذه المبادئ لها جذورها في خبرتنا اليومية مع الخطاب المنقول والمسرود. وقد حازت هذه المبادئ على ثقة معتبرة شيئاً فشيئاً في صفوف المشتغلين بالحديث، وعملت على تقييد الأعمال السردية للرواة. هذه الميزاتُ الميتا ـ بنيوية مُدْمَجَة ستعطينا فكرة عن الإجراءات العملية ثقافياً، المستعملة في أدبيات الحديث لتحديد الأحاديث المعتمدة وهويّة الرواة.

المبدأ الأول المستعمل في نقد الحديث يتعلق بعدد العلاقات التي تصل الراوي بالمصدر في سلسلة الرواية: فكلّما قلّت العلاقات عُدّت السلسلة أوثق (الشكل الرقم (٢ ـ ٣)). يمكن أن نعدّ هذا المبدأ الأول في نقد سلسلة الرواية. ومن الفطرة السليمة أن نعدّ كلّ إضافة في سلسلة الرواية تزيد إمكانية التحريف وتُنقص مستوى الأصالة والمصداقية. وقد حوّل علماء الحديث هذا الحُكْم المألوف إلى مبدأ توجيهيّ يُستعمل نسقيّاً في نقد الحديث. أمّا قِصَر السلسلة فمقياس نسبيّ ولا يعتمد إلا بالمقارنة مع سلاسلٍ أخرى؛ فعندما يُقارن طول سلسلتين فإنّ السلسلة التي تكون أقل عُقَداً تُعدّ **عاليةً**، أما تلك التي تكون أكثر عُقداً فتُسمّى **نازلةً**، وخصوصاً عند انتشار المجاميع الحديثية المعتمدة، فقد قورنت الأحاديث عبر فحص طول سلاسلها. وقد كان الطلبة ذوو الهمّة العالية يسافرون نحو بلاد بعيدة للحصول على سلاسل أقصر من شيوخ بارزين. ومع ذلك، فبعد القبول العام للنصوص المعتمدة أضحى التركيز على أقصر السلاسل أمراً فاقد الأهمية. وقد كان الفقهاء يفضّلون الأحاديث الأقصر سلاسل عند روايتها في حال حصول تعارُض بينها.

المبدأ الثاني الذي تبنّاه نقد الحديث هو عدد سلاسل الحديث المتساندة أو المتوازية للرواية؛ وباختصار، فكلما كانت للمرويّ سلاسل متوازية أكثر كان ذلك أجلب للثقة فيه (الشكل الرقم (٢ ـ ٤)). فهذا هو القانون الثاني الكبير في نقد الحديث.

= عبدالهادي السندي (ت. ١١٣٨هـ) (ومنهم مَن نظم **النُّخبة** شعراً، كالطّوفيّ (ت. ٨٩٣هـ) والأمير الصّنعانيّ). وتُعدُّ **ألفيّة السّيوطي في الحديث** أفضلَ نظم في المجال، و**المنظومة** للبيقوني التي شرحها الزرقاني (ت. ١١٢٢هـ) وغيره والنواب صدّيق حسن خان (ت. ١٣٠٧هـ). **وقواعد التحديث** لجمال الدين القاسميّ (ت. ١٣٣٢هـ)، **وتوجيه النظر** لطاهر الجزائريّ (ت. ١٣٣٨هـ) هو تلخيص لكتاب **المعرفة** للحاكم.

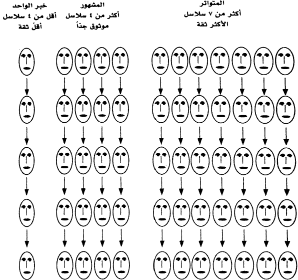
الشكل الرقم (٢ ـ ٣)
المبدأ الأوّل لنقد الحديث



كلّما كانت حلقات السلسلة أقلّ كانت السلسلة أفضل

مرّة أخرى، فإنه من الفطرة السليمة أن يكون المرويّ ذو السلاسل المتوازية **الأكثر** عدداً أكثرَ ضماناً عند الجمهور، قياساً بالحديث ذي السلاسل المتوازية **الأقل** عدداً. وقد استنبط علماء نقد الحديث مبدأ عامّاً انطلاقاً من هذا المفهوم المشترك واستعملوه في تحديد الثقة النسبية في المرويات المتنازع عليها. إن الفقهاء يعطون الأولوية للأحاديث ذات السلاسل المتوازية الأكثر عدداً لأنها تُعدّ أوثقَ.

الشكل الرقم (٢ ـ ٤)
المبدأ الثاني في نقد الحديث

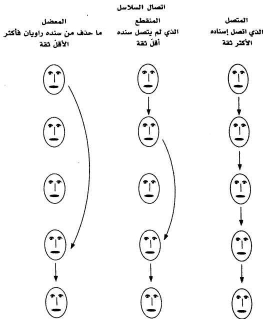


كلّما كان الحديث أكثر سلاسل، كان أوثق

المبدأ الثالث الكبير في نقد الحديث يمكن أن نسمّيه مبدأ اتصال السلسلة: فكلما كانت الصِّلات غير المباشرة أقلّ بين الرواة كانت السلسلة أفضل (الشكل الرقم (٢ ـ ٥)). بعبارة أخرى، فالسلسلة الأفضل هي الأقل انقطاعاً، أو كلما كان حفظ الصِّلات أكثر اكتمالاً في السلسلة كانت السلسلة أكثر ثقة؛ إذ من أوّل الأمور التي تُفحص في رواية الحديث مدى إمكانية رسم السلسلة إلى المصدر دون أيّ انقطاع؛ إذ ينبغي التحقق من كلّ عقدة ومن كل علاقة. ويطلب ذلك

لإثبات أنّ سلسلة الرواية ثقة وأن المتن صحيح. على الرغم من أنه يعسر في بعض الأحيان تحديد المعلومة الدقيقة عن كلّ عُقدة وعن كلّ علاقة. في مثل هذه الحالات، نُعوّل على ما هو متوفر لنا من معلومات في الوقت الحالي.

الشكل الرقم (٢ ـ ٥)
المبدأ الثالث لنقد الحديث



بقدر اتصال صلات السلسلة تكون أفضل من غيرها

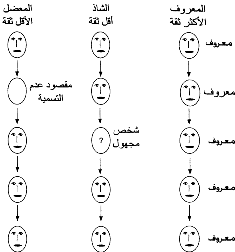
من هذا المنظور، فإنّ لكلّ سلسلة ثقتها النّسبيّة، فأكثر السّلاسل ثقةً هي المتّصلة. وتُصنَّف السّلاسل أصنافاً: السّلسلة **المتّصلة**، وهي التّامّة في تتابُع رُواتها؛

والمُعلَّقة، وهي التي ينقصها اسم راوٍ أو أكثر من راوٍ؛ أمّا **المُنقطعةُ** فهي السّلسلة التي لا يُعرف عددٌ من رُواتها؛ وأمّا **المُرسلة** فسلسلةٌ لا يُذكر فيها اسمُ الصّحابيّ.

أمّا **المبدأ الرّابع** الذي يستعمله نقّاد الحديث فيتعلّق بشُهرة الرّواة في سلسلة الرواية؛ إذ يُمكن التّنصيص على هذا المبدأ على النحو الآتي: كلّما كان الرّاوي أكثر شهرةً في السّلسلة كان أكثر ثقةً الشكل الرقم (٢ ـ ٦).

الشكل الرقم (٢ ـ ٦)
المبدأ الرابع في نقد الحديث

شهرة الرواة في السلسلة



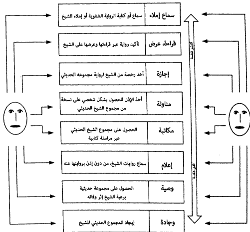
كلّما كان أفراد السلسلة معروفين، كانت السلسلة أفضل

ويمكن أن نجد صدى لهذا المبدأ في خبرتنا الحياتيّة مع الكلام المرويّ؛

فالكلام الذي ينقله لنا رواةٌ معروفون نُكِنُّ لهم الاحترام يكون - في العادة - محلّ تصديق أكبر بالنسبة إلينا. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ الرّواة المجهولين أو الناقلين المُبهَمين لا يُمكن أن يتمتّعوا بثقة ودقة مُمَاثِلَة. ولقد ولّد إعمال هذا المبدأ نظاميّاً ثلاثة أنماط من السلاسل: **المعروفة**، وهي سلسلة من الرّواة المشهورين؛ **والشاذّة**، وهي سلسلة يكون أحد رواتها أو أكثر مجهولاً أو مغموراً، **والمُدلّسة**، وهي سلسلةُ روايةٍ مشبوهةٌ، قد يُذكرُ رواتُها بطريقة مُضلِّلة وقد لا يُذكَرون، وهو ما يُعطي انطباعاً بكونهم أهلاً للثقة، والحال أنّ واقع الأمر على النّقيض من ذلك تماماً.

يتعلّق **المبدأ الخامس** بنمط الرّواية أو العلاقة أو الصّلة بين المدرّس والطّالب؛ إذ يفحص نقد الحديث طول صِلات الرّواة بين بعضها بعضاً للحُكم على ثقتها النّسبيّة التي تُحدّدُها طرائقُ السرد: كلّما كانت طرائق السّرد أنسب كانت السّلسلة أوثق (الشكل الرقم (٢ - ٧)).

الشكل الرقم (٢ - ٧)
المبدأ الخامس من نقد الحديث



وتوجد ثمانية أصناف من أنماط سرد الحديث النبويّ، وهي تبيّن كيفيّة انتظام العلاقة بين المدرّس والطالب عند علماء الحديث: (١) **السماع والإملاء**: وهي رواية شفوية بإملاء من المعلّم أو من دون إملاء منه؛ (٢) **القراءة والعَرْض**: يقرأ الطالب على المعلّم ما رواه له المعلّم في البداية، (٣) **الإجازة**: وهي سماح الشيخ للطّالب بأن يروي عنه الأحاديث؛ (٤) **المُناولة**: وهي أن يناول الشيخ الطالب كتاباً من سماعه، ويقول له: «اِرْوِ هذا عنّي»، أو يُمَلِّكُه إياه، أو يُعيرُه لِيَنْسخَه ثمّ يُعيدُه إليه؛ (٥) **المكاتبة**: وهي أن يتلقى الطالب الأحاديث عن الشيخ كتابةً، عبر المراسلة؛ (٦) **الإعلام**: «وَهُوَ إِعْلَامُ الشَّيْخِ الطَّالِبَ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ رِوَايَتِهِ وَأَنَّ هَذَا الْكِتَابَ سَمَاعُهُ فَقَطْ دُونَ أَنْ يَأْذَنَ لَهُ فِي الرِّوَايَةِ عَنْهُ أَوْ يَأْمُرَهُ بِذَلِكَ أَوْ يَقُولَ لَهُ الطَّالِبُ هُوَ رِوَايَتُكَ أَحْمِلُهُ عَنْكَ فَيَقُولَ لَهُ نَعَمْ أَوْ يُقِرُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَلَا يَمْنَعُهُ»(*) (٧) **الوصيّة**: «وَهُوَ أَنْ يُوصِيَ الشَّيْخُ بِدَفْعِهِ كُتُبِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ أَوْ سَفَرِهِ لِرَجُلٍ»(**) (٨) **الوجادة**: «وهي أن يقف على أحاديث بخطّ راويها لا يرويها الواجد فله أن يقول: وجدتُ أو قرأتُ»(*).

مبادئ نقد الحديث العامّة الستّة تركّز على الكفاية الأكاديميّة للرّواة (التّثبت)، والتي تُبيّنها القوّة النسبيّة لذاكراتهم. ومن ثَمَّ، فإنّ المبدأ يقوم على النحو الآتي: كلّما كانت ذاكرات الرّواة أقوى كانت السلسلة أوثق (الشكل (٢ ـ ٨)). وبحسب هذا المبدأ، فإنّ قوّة ذاكرة كلّ راوٍ في السلسلة تُعزّز وثاقة المرويّ. وبذلك، فإنّه يجب التأكّد من خلوّ الرّواة من العيوب الخمسة الآتية: سوء الحفظ، وكثرة الغلَط، والوهم، وفَرْط الغفلة، ومُخالفة الثّقات. فإن ظهر أحد هذه العيوب في أحد الرّواة خرج من دائرة مَن يُعوَّل على روايته.

(*) أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصُبيّ السّبتيّ، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السّماع**، تحقيق السّيّد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث؛ تونس: المكتبة العتيقة، ١٩٧٠)، ص١٠٧ ـ ١٠٨ (المترجم).

(**) المصدر نفسه، ص١١٥ (المترجم).

(*) أبو زكريّا مُحيي الدّين يحيى بن شرف النّوويّ، **التّقريب والتّيسير لمعرفة سنن البشير النّذير في أصول الحديث**، تحقيق محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٥)، ص٦٥ (المترجم).

الشكل الرقم (٢ ـ ٨)
المبدأ السادس لنقد الحديث

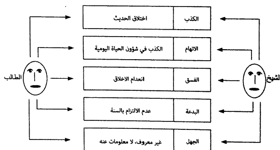
أنواع المآخذ الأكاديمية



كلّما كان الرّواة أكفأ، كانت السلسلة أوثق

الشكل الرقم (٢ ـ ٩)
المبدأ السابع لنقد الحديث

أنواع المآخذ الأخلاقية



كلّما كانت خصال الرواة أرفع، كانت السلسلة أوثق

أمّا المبدأ السابع الذي يقوم عليه نقد الحديث فيتعلق **بعدالة** الرواة وبأخلاقهم: فكلّما كان الرواة أقْوَمَ سلوكاً كانت السلسلة أوثق (الشكل الرقم (٢ ـ ٩)). هذه هي أهمّ المبادئ السبعة لنقد الحديث. ويجب أن يخلو الراوي من الصفات المَعيبة الخمس الآتية: الكذب، والاتّهام بالكذب، والفِسق، والبِدَع، والجَهْل. إنّ وجود هذه العيوب في راوي الحديث غير مقبول وتُخرجه من مهنة الرواية.

إنّ إجرائية هذه المبادئ أسهمت في توليد نظام تقييم متطوّر ومتعدّد الأبعاد والعوامل (انظر الجدول الرقم (٢ ـ ١)). إذ تنفي بعض المرويّات الحُجّية التي يتمتّع بها البعض الآخر.

الجدول الرقم (٢ ـ ١)
تصنيف المرويّات بحسب معايير أربعة

المعيار	قيمة السلسلة تساوي أضعف رابطة فيها: النوع	تعريف موجز
طول السلسلة	عالٍ	إسناد متّصل مع ناقلين قلائل نسبيّاً
	نازل	إسناد متّصل مع ناقلين كثر نسبيّاً
عدد السلاسل	متواتر	إسناد بسلاسل وفيرة، ومن ثمّ يُستبعَد التزوير فيها عقليّاً
	آحاد	إسناد ذو سلاسل متوازية قليلة
اتّصال السلسلة	مُتّصل	متواصل
	مُعلّق	السلسلة المعلّقة هي التي يُفقَد فيها اسم أو أكثر
	مُنقطِع	هي سلسلة تفتقر إلى أكثر من عُقدة (إذ يغيب فيها راوٍ آخر عدا الصّحابيّ)، دون أن ينقص اثنان من صفّ واحدٍ
	مُرسَل	سلسلة يغيب فيها اسم الصّحابيّ
شُهرة الناقل	معروف	إسناد لرواة معروفين
	شاذّ	إسناد لاسم غير معروف
	مُدَلَّس	إسناد لراوٍ مجهول
صحّة الحديث	صحيح	ذو ثقة كاملة
	ضعيف	أقلّ ثقة نسبيّاً
	حسَن	موثوق به
	مَوْضوع	لا يُوثَق به

وتُصنَّف الأحاديث بحسب حُجّيّتها عند العلماء والأتباع على النحو الآتي: (١) **الصحيح**: وهو «الحَدِيثُ المسند الَّذِي يتَّصل إِسْنَاده بِنَقْلِ الْعدْلِ الضَّابِط عَن الْعدْلِ الضَّابِط إِلَى منتهاه وَلَا يكون شاذاً وَلَا مُعَلَّلاً»(*) (٢) **الحسن**: وهو «ما عُرِفَ مخرجه واشتهر رجالُه، قال: وعليه مدارُ أكثر الحديث، [وهو] الذي [يَقبله] أكثر العلماء، ويستعمله عامّة الفقهاء»(*). (٣) **الضعيف**: «وَهُوَ كل حَدِيث لم تَجْتَمع فِيهِ شُرُوط الصَّحِيح وَلَا شُرُوط الْحسن الْمُقدم ذكرهَا»(**) (٤) **الموضوع**: «والحديث الموضوع ـ وهو شرّ أنواع الحديث ـ لا تجوز روايتُه، لأنّه المُختلَقُ المصنوعُ المكذوبُ به على رسول الله ﷺ متناً وإسناداً»(***) وتوجد تصنيفات أخرى كذلك.

ولقد تركّز نظر الرواة في بنية النقل أكثر من المحتوى. هذا التوجّه ولّد نقداً من قِبَل الذين يفضّلون تركيز الاهتمام في النّصوص. مبادئ نقد الحديث هذه، التي تمّ استعمالها في التنسيق، تبدو مُستوعِبةً لجميع مظاهر نظام الرّواية: أنواع السلاسل، والرّواة، والرّواية. ولقد قُبِلَ على العموم أن تكون قيمة السلسلة مساويةً لأضعف حلقاتها. وبالنظر إلى المحتوى، فقد تمّ التّنصيص في العموم على أنّ التناقض بين المحتوى والوقائع الواضحة اختباريّاً كافٍ ليكون أرضيّة لردّ مرويّ من المرويّات أو لعدّه موضوعاً، وإلّا، فإنّ نقد الحديث يجب أن يركّز أساساً في مسار الرواية والرواة والعلاقات فيما بينهم.

إنّ تصنيف المرويّات مترابط منطقيّاً، لأنّ علم الكلام الإسلاميّ يعوّل فحسب على الحديث الصّحيح المتواتر؛ أمّا الفقه الإسلاميّ فيستعمل النوعين الأوّلين؛ في حين أنّ بعض المدارس الفقهية وعلم السيرة والتصوّف والرّقاق قد تستعمل الحديث الضعيف، كذلك. أمّا اشتقاق مبدأ كلاميّ أو فقهيّ فلا يكون إلّا من حديث صحيح ـ وهو مبدأ تمّ تحديده بشكل متنوّع. ومن ثمّ فإنّه يمكنني

(*) تقيّ الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيريّ، المعروف بابن دقيق العيد، **الاقتراح في بيان الاصطلاح** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص٥ (المترجم).

(*) أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عمر القزويني، **مشيخة القزوينيّ** (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٥)، ص٩٦ (المترجم).

(**) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكنانيّ الحمويّ الشافعيّ، **المنهل الرويّ في مختصر علوم الحديث النبويّ**، تحقيق مُحيي الدين عبد الرحمن رمضان، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ص٣٨ (المترجم).

(***) القزويني، المصدر نفسه، ص١١٣ (المترجم).

أن أدّعيَ بكلّ الثّقة أنّ علومَ الدّين جميعَها (الحديث والفقه وعلم الكلام والتصوّف والتّاريخ) قد طوّرت سردية كبرى متميّزةً عن الحديث من أجل أغراض مختلفة، وفي سبيلها يضعونها قيد الاستعمال، على الرغم من أنّ تحليلاً مُقارناً مُفصَّلاً لهذه المقاربات يقع خارج غرض هذه الدّراسة.

في ما يلي مثالان لنقد الحديث، ويُبيِّن هذان المثالان كيف تعمل المبادئ والمفاهيم المجرَّدة في السياق.

«إنما العلم بالتعلم» رواه الطبراني في **الكبير** وأبو نعيم، والعسكري عن أبي الدرداء رفعه بلفظ: «إنّما العلم بالتعلُّم، والحلم بالتحلُّم، ومن يَتَحَرَّ الخيرَ يُعْطَهُ، ومن يَتَوَقَّ الشَّرَّ يُوقَهُ، لم يَسْكُن الدّرجات العُلَى، ولا أقول لكم من الجنّة: من استقسم أو تطيَّر طيراً يَرُدُّهُ من سفره»، وفي سنده محمد بن الحسن الهمذاني كذّاب، ولكن رواه البيهقي في **المدخل** عن أبي الدرداء موقوفاً، وفي رواية للطبراني وكذا البيهقي عن أبي الدرداء بزيادة بعد قوله: «**يوقه**»: «**ثلاث** من كُنَّ فيه لم يسكن الدرجات العلى، ولا أقول لكم الجنّة: من تكَهّن أو استقسم أو رُدَّ من سفر تطيّر»، وأخرجه العسكريّ عن أنس مرفوعاً، وعن معاوية مرفوعاً بلفظ: «يا أيّها النّاس إنّما العلم بالتّعلّم، والفقه بالتّفقّه، ومن يُرِد الله به خيراً يُفَقِّهْهُ في الدّين، وإنّما يخشى الله من عباده العلماءُ». وأخرجه الطبراني في **الكبير**، وابن أبي عاصم في العلم عن معاوية أيضاً، وجزم البخاري بتعليقه فقال: وقال النّبيّ ﷺ: «**من يُرِدِ الله به خيراً يُفقِّهْهُ في الدّين**»، وقال «**إنّما العلم بالتعلّم**»، وأخرجه الدارقطنيّ في «الأفراد» من طريق يحيى بن داود الواسطي والخطيب عن أبي هريرة وعن أبي الدرداء بلفظ: إنّما العلم بالتعلُّم، وإنّما الحِلم بالتحلُّم، ومن يَتَحَرَّ الخيرَ يُعْطَهُ، ومن يَتَّقِ الشَّرَّ يُوقَهُ»، وأخرجه أبو نعيم عن شدّاد بن أوس بلفظ أنّ رجُلاً قال: «يا رسول الله ماذا يزيد في العلم؟» قال: «التّعلُّم»، وفي سنده كذّاب وهو عمر بن صبيح، وأخرجه البزّار بسَنَد في حديثٍ طويلٍ رجالُه ثِقاتٌ عن ابن مسعود مرفوعاً، أنّه كان يقول: «**فعليكم بهذا القرآن فإنّه مأدُبة الله، فمن استطاع منكم أن يأخذ من مأدُبة الله فليفعلْ، فإنّما العلم بالتّعلُّم**».

وروى البيهقيّ في **المدخل** والعسكريّ في **الأمثال** كلاهما عن أبي الأحْوَص أنّه قال: «إنّ الرجل لا يُولَد عالماً، وإنّما العلم بالتّعلُّم»، وروى العسكريُّ أيضاً عن حُميد الطّويل أنّه قال: كان الحسنُ يقول: «إذا لم تكن

حليماً فتحلَّمْ، وإذا لم تَكُنْ عالماً فتعلَّمْ، فقلّما تشبّهَ رجُلٌ بقوم إلّا كان منهم»، وروى العسكريّ أيضاً من وجه آخر عن عمرو البجليّ أنّه قال: قال الحسن: «هو والله أحسنُ منك رداءً وإن كان رداؤك حبرة رداءه الحلم، فإن لم يكن حلم، لا أبا لك، فتحلَّمْ، فإنّه من تشبّهَ بقوم لَحِقَ بهم» (العجلوني الجرّاحي، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م: ٢١٥ ـ ٢١٦).

وهذا مثال ثانٍ لنقد الحديث:

«(أوّل ما خلق الله القلم) رواه أحمد والترمذيّ وصحّحه عن عبادة بن الصّامت مرفوعاً بزيادة: فقال له اكتُبْ، قال ربِّ وما أكتُبُ؟ قال اُكتُبْ مقادير كلِّ شيْء».

قال ابن حجر **في الفتاوى الحديثية**: قد ورد ـ أيْ هذا الحديث ـ بلْ صَحَّ من طُرُقٍ، وفي روايةٍ أنَّ الله خلق العرش فاستوى عليه، ثمّ خلق القلمَ فأمره أن يَجْرِيَ بإذنه، فقال يا ربِّ بِمَ أَجْرِي؟ قال بما أنا خالقٌ وكائنٌ في خلقي من قطر أو نبات أو نفس أو أثر أو رزق أو أجَلٍ، فجَرَى القلمُ بما هو كائن إلى يوم القيامة. ورجالُه ثِقاتٌ، إلّا الضّحّاكَ بن مُزاحم فوثَّقَه ابنُ حِبّانٍ وقال لم يَسمع من ابن عبّاس وضعّفه جماعةٌ. وجاء عن ابن عبّاس ﷺ موقوفاً عليه: «إنّ أوّل شيءٍ خلَقَه الله القلم فأمره أن يكتبَ كلّ شيء»، ورجالُه ثِقاتٌ. وفي روايةٍ لابن عساكر مرفوعةٍ: «إنّ أوّلَ شيء خلقه اللهُ القلَم ثمّ خلق النّون وهي الدّواة ثمّ قال له اكتُبْ ما يكون أو ما هو كائن» ـ الحديث. وروى ابن جرير أنّه ﷺ قال: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١] قال: لوح من نور وقلم من نور، يجري بما هو كائن إلى يوم القيامة. انتهى. وفي النّجم روى الحكيمُ التّرمذيّ عن أبي هريرة أنّ أوّل شيء خلق الله القلم ثم خلق النّون وهي الدّواةُ ثمّ قال له اكتُبْ، قال وما أكتُبُ؟ قال اكتُبْ ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، وذلك قوله تعالى: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ ثمّ ختم على فم القلم فلم ينطق ولا ينطق إلى يوم القيامة، ثمّ خلق الله العقل فقال: وعِزّتي وجلالي لأُكْمِلَنَّكَ فيمَنْ أحببتُ ولأنقصنَّك فيمن أبغضت. وقال اللَّقانيّ **في شرح جوهرته**: «القلم جسم نورانيّ خلقه الله وأمره بكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وتمسك عن الجزم بتعيين حقيقته. وفي بعض الآثار «أوّل شيء خلقه الله القلم وأمره أن يكتب كلّ شيء»، وفي بعضها «إنّ الله خلق اليراع وهو القصب ثمّ خلق منه القلم»، وفي رواية: «أوّل شيء كتبه القلم: أنا التّوّاب أتوب على من تاب. انتهى» (العجلوني الجرّاحي، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م: ٢٦٣ ـ ٢٦٤).

إنّ اشتراطات السردية الكبرى المذكورة أعلاه وتطبيقاتها التّاريخيّة مهمّة لسببيْن: أحدهما: أنها تسلّط الضّوء على الاستثمار الاستراتيجيّ في الصّلات ومن ثمّ على القوّة الاجتماعيّة لشبكة نقل الحديث. ثانيهما: أنّها تفسّر كيفيّة تلقّي الأحاديث والرواة من قِبَل جمهورهم، ولا سيّما طلبة علوم الحديث والفقهاء. سأعرض في ما يلي من البحث أمثلة أخرى لنوعين آخرين من السرديات الكبرى: كتب الطبقات والتاريخ، وكتب أصول الفقه؛ وذلك لتوثيق مبادئ نقد الحديث السّالف ذكرُها بشكلٍ أفضلَ، بغرض بيان كيف تعمل مختلف السرديات الكبرى حاليّاً.

أصول الفقه

جنس آخر يُوثّق عمل السرديات الكبرى هو علم أصول الفقه، الذي تتعدّد تعريفاته بحسب مدارس الفقه المختلفة. ويمتحن الفقهاء بنية شبكة تحمُّل الحديث ونصّه بإجرائه في سياق الافتراضات الموصوفة من قَبْلُ، وذلك قبل أن يمنحوا الحديث مرتبة القطعيّ الدلالة، القطعيّ الثّبوت (Coulson, 1964: 36-73; Schacht, 1964: 28-36; Kamali, 1991: 44-85).

ولقد طوّر الفقهاء سرديات كبرى في الحديث مثلما طوّرت كلّ مدرسة فقهية سرديتها الكبرى التي عبّرت عنها منهجيّتها في الفقه. وفي ارتباط مع هذه المسألة، تبلْورت سرديات كبرى عدة، ورُسم خطٌّ بين «أهل الحديث» و«أهل الرأي»، وقد نجمت عن ذلك صراعاتٌ تُلاحَظ بين السّنّة والشّيعة. ويدّعي أهل الحديث أنّهم أكثر تمسُّكاً بتَرِكَة الرّسول، ويتّهمون أهل الرأي بأنّهم قلّصوا دور الحديث في التّشريع الإسلاميّ. وقد طوّر كلا الطّرفيْن منهجيّات متميّزة في الحديث وفي الفقه، وعنها تولّدت مدارسُ فقهيّةٌ إسلاميّةٌ كثيرةٌ، بسبب زيادة التّمايُز، لم تصمُد منها إلى حدّ اليوم سوى أربعِ مدارسَ: الحنفيّة والمالكية والشّافعيّة والحنبليّة[١٩].

---

(١٩) هذه المدارس الأربع التي عاشت أكثر من مدارس كثيرة غيرها برزت إثر ظهور مؤسسيها: أبو حنيفة (٨١ ـ ١٥٠هـ/ ٧٠٠ ـ ٧٥٧م، العراق)، ومالك (٩٠ ـ ١٧٩هـ/ ٧١٠ ـ ٧٩٥م، المدينة)، والشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ/ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م، مصر)، وأحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ/ ٧٨٠ ـ ٨٥٥م، بغداد). للاطلاع على عرض مبكّر. انظر:

Al-Shafii's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, translated into English Majid Khadduri (Cambridge, MA: Islamic Texts Society, 1996).

ويُبرز النّقاش حول حديث النّكاح بغَيْر وَلِيّ مسارَ استنباط الأحكام من الحديث؛ فقد جاء في الحديث قولُ رَسُول الله ﷺ: «**لا نِكَاحَ إلَّا بِوَلِيّ**»(*).

فمن بين المدارس الفقهيّة السُّنّيّة الأربع (للمذهب الجعفريّ فهمٌ مُغايِرٌ للحديث) لا يُصحِّحُ الأحنافُ هذا الحديثَ؛ إذ يرَوْن أنّ هذا الحديث حديثُ آحاد، حديث بسلاسلَ متوازيةٍ غيرِ كافية؛ مثلما أنّهم جادلوا في شأن أحد الرّواة، وهو عائشة زوج النّبيّ ﷺ، إذ خالفَ عملُها روايتَها؛ فقد سمحت بزواج ابنة أخيها في أثناء سفره ضمن قافلة تجاريّة في الخارج(**)، وهذا يُبرز أنّها لم تَعُدَّ هذا الحديثَ مبدأً قانونيّاً مُلزِماً[٢٠] (انظر الشكل الرقم (٢ ـ ١٠)).

(*) **مسند الدارمي** المعروف بـ **سُنن الدارميّ** لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م)، ج٣، ص١٣٩٦ (المترجم).

(**) ورد في شرح سنن ابن ماجة، وهو مجموع من ٣ شروح:

١ ـ «**مصباح الزجاجة**» للسيوطي (ت ٩١١هـ).

٢ ـ «**إنجاح الحاجة**» لمحمد عبد الغني المجددي الحنفي (ت ١٢٩٦هـ).

٣ ـ «**ما يليق من حل اللغات وشرح المشكلات**» لفخر الحسن بن عبد الرحمن الحنفي الكنكوهي (١٣١٥هـ)، قديمي كتب خانة ـ كراتشي، ما يلي: «قَالَ أحْمد فِي رِوَايَة أبي طَالب: حَدِيث عَائِشَة «لَا نِكَاح إلا بولِي» لَيْسَ بِالْقَوِيّ. وَقَالَ فِي رِوَايَة الْمروزِي: لَا يَصح الحَدِيث عَن عَائِشَة لِأَنَّهَا زوجت بَنَات أَخِيهَا. وَقد روى عَن الْقَاسِم قَالَ: زوّجت عَائِشَةُ بنتَ عبد الرَّحْمَن بن أبي بكر من ابن الزبير عِنْد عدم عبد الرَّحْمَن، فَأنْكر ذَلِك، فَقَالَت عَائِشَة: «أوَ ترغب عَن ابن الْحوَارِيّ؟». هذا ملتقط من اللمعات» (ج١، ص١٣٤) [بمعنى أنّ عائشة قامت مقام أخيها عبد الرحمن عند غيابه، فكانت وليّةَ ابنته في تزويجها من ابن الزبير وهو ابن حواريّ رسول الله ﷺ] (المترجم).

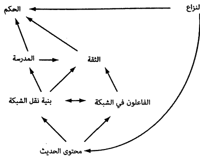
(٢٠) للتوسّع في مناقشة منهجية الفقه، انظر:

Zekiyyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* [Principles of Islamic Jurisprudence], translated by Ybrahim Kafi Dönmez (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, x1990), p. 76.

ولمزيد تفصيل القول في دور بنية الشبكة في التفكير التشريعي، انظر: صلاح الدين أبو سعيد خليل العلائي، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل** (بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٧٨)؛

İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhe- binin Hadis Metodu* [Abu Hanifa's Concept of Hadith and the Hadith Methodology of Hanefi School] (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994); Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde haber-i vahitlerin İtikat ve Tşri Yönlerinden Değeri* [The Value of Single-Chain Hadith in Islamic Law and Theology] (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988), and Salahaddin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* [Discontinuous Hadith and Its Value in Islamic Law] (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1985).

الشكل الرقم (٢ ـ ١٠)
الحديث في الفكر التشريعي الإسلامي



معظم الفقهاء أجمعوا على عدّ الإسناد مورداً للظنّ، بدرجات متفاوتة من الثقة بالقياس إلى أصالة الحديث ودلالته. فمهمّتهم تنهض على الاهتمام لضربين من الشكّ: أوّلهما: تفاوت الثقة بين مصدر للمعرفة وآخر؛ وثانيهما: تفاوُت صراحة معنى المرويّ. أمّا المُخرَّجُ فاجتهاد ظنّيٌّ هو الآخر، لا يُلزم إلا من قَبِلَه. ومثلما وثّق «برمان» ذلك في تقاليد القانون الغربيّ[٢١]، فإنّ تقاليد الفقه الإسلامي قد اعتمدت في تطوّرها خارج المرويّات القرآن أوّلاً والحديث ثانياً بوصفه رديفاً له. في الحضارات الشفاهيّة الأولى والثانية يُعدّ المرويّ أفضل طريقة لحفظ المعرفة القانونية (Ong, 1982: 139-155) لسهولة النشر والحفظ والاستدعاء. ففي القرن العاشر، في أيسلندا، احتلّ القانون مكاناً متميّزاً بين التقاليد الشفوية: «كان التقليد الشفوي الثاني هو القانون، والثالث

(٢١) يُعدّ عملُ برمان (Berman) نفسه سردية قانونية كبرى، إذ «يروي هذا الكتاب القصّة الآتية: يُحكى أنّه كان ثمّة حضارة تُدعى «الوسترن» (Western) اتّخذت لها مؤسّساتٍ وقِيَماً ومفاهيمَ متميّزة «قانونيّة». **ولقد تمّ توارُث مؤسّسات الوسترن وقِيَمها ومفاهيمها جيلاً بعد جيل، خلال القرون، حتّى أضحت تقليداً راسخاً**». انظر:
Harold J. Berman, *Law and Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), p. 1 (emphasis added).

هو ما يرويه من الذاكرة في البرلمان، المتحدثُ باسم القانون الذي يُنتخب كل ثلاث سنوات» (Scholes and Kellogg, 1966: 44; Yates, 1966; Eickelman, 1992).

شروح مدوّنات الحديث

كلّ مدوّنة حديثيّة شهيرة حظيت بما لا يقلّ عن بضعة شروح لها. وتمثل هذه الأدبيّات جزءاً مهمّاً من الدراسات الحديثيّة، إذ تساعد الجمهور على فهم نصوص الحديث وسلاسله. وتحلّل الشروح سلسلة الحديث ونصّه؛ من ذلك أنّ **عُمدة القاري** لبدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني (ت. ٨٥٥هـ) الضخم ذا العشرين مجلّداً شرح على **الجامع الصحيح** للبخاري ذي المجلّدات السبعة، يناقش بصورة نسقيّة عناوين الكتب(*)، والعلاقة بين الحديث وعنوان الكتاب الذي ورد ضمنه، ويقوم بتحليل سلسلة الرواة ويعمد إلى عقد موازنة مع مصادر أخرى ترتبط بها الرواية نفسها، إضافة إلى استعراضه روايات متنوّعة للمرويّ في حدود أدبيّات الحديث، ويشرح مفردات النصّ الحديثيّ المرويّ، ويعمد إلى تحليله نحويّاً، مبيّناً الوجوه الأدبيّة في النصّ (إن وُجدت)، ويحلّله شرعيّاً ومقاصديّاً، ويعرض إلى النقاشات التي انبثقت عن ذلك المرويّ.

كتب الطبقات: علم الرجال وطبقاتهم

مثّلت كتب الطبقات والتاريخ جنساً روائيّاً واصفاً للحديث، بتركيز خاصّ في الشبكة الرابطة بين الرواة. وتشكّلُ معرفة السِّيَر وشيوخ الرواة وطلبتهم موضوعَ اختصاص بعيْنه، هو علم الرّجال، الذي يُدعى كذلك علم الطبقات[٢٢]. ولقد ظهرت أدبيّات علم الطبقات في العلوم الإسلاميّة في جميع حقول المعرفة من الفقهاء إلى الشعراء. وكانت أثرى الطبقات طبقات المحدّثين.

إنّ أدبيّات كتب الطبقات ـ مثلما سنناقشها في ما يلي من البحث ـ تمثّل تنوّعاً غنيّاً في مداها؛ من ذلك أنّ بعض كتب الطبقات توفّر معلومة فحسب عن

(*) «كتاب» هنا بمعنى الباب أو الفصل، لأنّ البخاري يُسمّي أبواب الجامع بالكتب: كتاب الصلاة، كتاب النكاح، بحسب أبواب الفقه (المترجم).

(٢٢) لتفصيل النقاش في معنى (الطبقة) وعلم الطبقات، انظر أسعد سالم تيم، **علم طبقات المحدثين: أهميته وفوائده** (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٧٨).

ناقلي كتاب مخصوص، أو من مدينة معيّنة. إضافة إلى أنّ رواة أحاديث البخاري أو **الجامع صحيح** للبخاري قد كانوا موضوع بضع من دراسات الطبقات. ولقد وردت في صحيح البخاري ٧٢٧٥ سلسلة دارت حول ٤٠٠٠ نصّ حديثيّ، باعتماد ١٥٢٥ ناقلاً (العيني، ١٩٧٢). أشهر هؤلاء المنقول عنهم الكلاباذي (٣٦٣ ـ ٣٩٨هـ) الذي جمع في طبقاته مجلّدين عن حيوات وشبكة علاقات الرواة الذين ظهروا في **صحيح البخاري**، أسماه **رجال صحيح البخاري**[٢٣].

إنّ كتب طبقات رواة الحديث ـ التي تُعدّ المصدر الأوّل الذي عن طريقه يتمّ إعادة بناء شبكة الناقلين ـ توفّر معلومات تتعلّق بترجمة كلّ فرد، وتشتمل على اسم الشخص واسم أبيه وجدّه، وعلى مكان ولادته وتاريخها، وعلى تاريخ وفاته ومكانها، وعلى شيوخه وطلبته ورحلاته، وعلى نتاجه العلميّ، وتعليقات العلماء الآخرين عليه أو عليها. وفي ما يلي مثال موجز لناقل من الطبقة الخامسة، واسمه بكر، عاش بين سنتيْ ١٠٢ و١٧٤هـ:

«٢١٥. بكر بن مُضر بن مُحَمَّد بن حَكِيم بن سُلَيْمَان أَبُو مُحَمَّد الْمصْرِيّ. روى عَن مُحَمَّد بن عجلَان وَيزِيد بن أبي حبيب. وَعنهُ ابْن وهب وقتيبة والوليد بن مُسلم. وَكَانَ ثِقَة صَالحاً عابداً. وُلِدَ سنة اثْنَتَيْنِ وَمِائَة وَمَات سنة أَربع وَسبعين وَمِائَة يَوْم عَرَفَة» (السيوطي، ١٩٨٤: ١٠٨).

أمّا كتاب **تاريخ الإسلام** للذّهبيّ (ت. ٧٤٨هـ) المتكوّن من ثمانية وثلاثين مُجلّداً، الذي لم يُنشر إلى حدّ الآن(*)، فيحتوي قرابة ٤٠٠٠٠ ترجمة لأهمّ أعلام التاريخ الإسلاميّ، من زمن النبيّ محمّد ﷺ إلى عصر الذّهبيّ. إنّ هذه الدراسة الرائعة كانت أمّ كتب تراجم أصغر وأخصّ، اثنان منها معروفان لدى المتخصّصين في هذا الحقل: **تذكرة الحفّاظ** و**معرفة القُرّاء الكبار على الطّبقات والأعصار**... إلخ.

المقتطف الآتي مأخوذ من **تذكرة الحفّاظ** للذّهبيّ. إنّ طريقة بناء الراوي

---

(٢٣) العنوان الكامل للكتاب هو **الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد الذين أخرج لهم البخاري في جامعه** للإمام أبي نصر أحمد بن محمد بن الحسين البخاري الكلاباذي (٣٦٣ ـ ٣٩٨هـ).

(*) نُشر عن دار الغرب الإسلامي في بيروت سنة ٢٠٠٣، تحقيق بشار عوّاد معروف، في ١٥جزءاً (المترجم).

شبكته استراتيجياً بوصفه طالباً، ومعايير الحُكم على الراوي، مثيرةٌ. وسأضيف إلى مراجع النّصّ نقاطاً مفيدةً، زيادة على معايير السرديات الكبرى المذكورة أدناه. وسأضيف (ح) لتعيين الحافظ في الشبكة.

١٧٨ ـ ٥/٢٥ [أي الراوي الخامس والعشرون من الطبقة الخامسة]، ع [«ع» بعد عدد الرواة رمز يستعمله الذهبيّ للإشارة إلى أنّ المرويّات عن طريق سلسلته تمّ قبولها من قِبَل مؤلّفي «الصّحاح السّتّة»] ـ عبد الرحمن بن يزيد بن جابر الإمام الفقيه الحافظ [المبدأ ٤] أبو عُتبة الأزديّ الدّمشقيّ الدّارانيّ: أخذ عن أبي سلام مَمْطُور و(ح) مَكْحُول وأبي الأشعث الصنعاني وعبد الله بن عامر اليَحْصُبيّ و(ح)الزُّهريّ وعدد كثير [المبدأ ٢]. وَفَدَ على المنصور لمّا طلبه، وكان كبيرَ القدْر من أئمّة الشّاميّين [المبدأ ٤]. وَثَّقَهُ ابن معين وأبو حاتم [المبدأ ٧]. وما أحسن قوله ممّا سمعه منه الوليد بن مسلم يقول: لا تكتبوا العلم إلا ممن يُعرف بطلب الحديث [المبدأ ٥،٦]. وقد لقي الكبار ولكن لم أَرَ له شيئاً عن صغار الصّحابة [المبدأ ١]. وقد كان ركب مع أبيه في أيام الوليد بن عبد الملك [المبدأ ٧]. حديثه مُخرجٌ في الكتب السّتّة. قال أبو مُسْهِر: «قد رأيتُه». تُوُفّيَ سنة ثلاث وخمسين ومائة، روى عنه (ح) ابن المبارك و(ح) الوليد بن مسلم و(ح) محمد بن شعيب بن شابور وعمر بن عبد الواحد و(ح) حسين الجعفي وآخرون [المبدأ ٢]، رحمة الله عليهم» (الذهبي، ١٩٨٤، ج ١ : ١٣٨).

ونقف من التراجم على أنّ عبد الرحمن كان عَلَماً ذائع الصّيت، ذا شيوخ أجلّاء كثر وذا طلبة عدّة[٢٤].

ولمّا كان قد التقى بَعْضَ صحابة رسول الله فقد ارتفعت منزلتُه. ولكنّه لم يَرْوِ عنهم أحاديث، ومن ثَمَّ فإنّ علاقاته الاجتماعيّة لم تُحدِّدْ وضعيّته، لذلك فقد وُضِعَ في الطبقة الخامسة من جيل التابعين، إذ إنّ منزلته في الشبكة تُحدَّدُ

(٢٤) نرى أنّه ليس كلّ واحد في شبكة عبد الرحمن هو حافظ. ولكي نوضّح ذلك، علينا أن نتحقّق من ذلك مع جميع الأعلام، فننظر في كتب التراجم هل ذُكرُوا فيها بوصفهم حُفّاظاً أم لا. وتنبغي الإشارة إلى أنّ كُتُب التّراجم لا تضمّ أسماء جميع الشيوخ والطلبة. وفي سبيل تلافي التكرار عمد الذّهبيّ إلى جعْل الحلقات إمّا في باب الطلاب أو في باب الشيوخ. لذلك، ومن دون متابعة تامّة للطبقات المهمّة في الكتاب، لا يمكن للمرء أن يعرف كم كان للحافظ من شيخ أو من طالب. ومثل هذه المتابعة الدقيقة تُوقفنا على أنّه كان لعبد الرحمن شيخ حافظ آخر هو القاسم بن مُخَيْمِرَة من الطبقة الرابعة (رقم ١٠٧)، وله حافظ طالب من الطبقة السابعة هو عبد الله بن يوسف (رقم ٤٠٨).

فحسب عبر علاقات الرواية لا عبر ضروب أخرى من العلاقات الاجتماعيّة. ثمّ إنّه حصل على تقديرات جيّدة من نقّاد علم الرّجال، وبذلك لم يكن ثمّة جدل كبير بينهم في الثقة به وفي عدّه حافظاً[٢٥].

وتساعدنا الاعتبارات المذكورة أعلاه في معرفة المحدّث، وما الذي على العالِم أن يفعله ليكسب سلطة قبول مرويّاته. والألقاب الواردة في صدارة تراجم العلماء، كالحافظ والإمام والعلّامة والحُجّة، تُستعمل بين العلماء لتحديد مكانة أحدهم في السلّم الاجتماعيّ. وهذه الألقاب ارتضاها إجماع عموم المثقّفين، ولكن لم تعتمدْها مؤسّسة رسميّة أو دولة، ومن ثمّ فهي ألقاب تختلف عن تلك التي تُسندُها الكنيسة إلى الرّهبان وعن الشهادات التي تمنحُها الجامعات لخرّيجيها. وإنّ الاعتراف باستحقاق أحد العلماء هذا اللقب أو ذاك لا يُعفيه من النّقد العلميّ.

وتتميز مجموعة المحدّثين عن الجماعة العلميّة العامّة باسم المُحدِّث الذي يمثّل هُويّةً اجتماعيّةً. ويُحرز على ذلك اللقب بالحصول على شهادة الإجازة من الشّيخ. ويمكن للطالب أن يحصل على أكثر من شهادة من معلّمين مختلفين. إلّا أنّ التّنافس الدّاخليّ ضمن المجموعة الواحدة يؤدّي إلى ظهور التراتبيّة الاجتماعيّة التي تحدّد من ثمّة أيّ الرّوايات ستحظى بالقبول وتضمن البقاء. إنّ طبقيّة المرويّات التي ناقشناها أعلاه ينبغي أن تُحلَّل بالتوازي مع طبقيّة أصحابها، رواة الحديث. وهذه درجات علماء الحديث:

١ ـ الطالب.

٢ ـ المُسنِد: هو من يقدر على نقل الحديث بسلسلة رواته.

٣ ـ المُحَدِّث: عالم الحديث[٢٦].

---

(٢٥) على الرغم من أنّ عبد الرحمن ينتمي إلى الطبقة الرابعة، فإنّ جميع شيوخه ينتمون إلى الطبقة الرابعة. ومن بين طلبته يأتي ثلاثة ضمن الطبقة السادسة، واثنان في الطبقة السابعة. ولقد تجنّبَ أن تكون له علاقات برواة طبقته ـ وهذا مؤشّر استثمار استراتيجيّ في العلاقات وفي الوساطة بين الأجيال.

(٢٦) كتب السّخاوي: «وأمّا المُحدِّث فهو (١) العارف بشيوخ بلده وغيرها، و(٢) الضابط لمواليدهم، ووفياتهم ومراتبهم في العلوم، وما لهم من المرويّات على اختلاف أنواعها، و(٣) المميِّز لعالي ذلك من نازِلِه، و(٤) المقتدر على تلخيص ما يقف عليه من الطِّباق والأسانيد، (٥) مُحرّراً، و(٦) استخراج الخطوط، ولو تنوّعت، و(٧) الانتقاء على الشيوخ، والتخريج لهم، ولنفْسه، مع التنبيه على البدل، والموافقة، والمصافحة، والمساواة، ونحو ذلك، و(٨) ضبط أسماء السّامعين ولو كانوا ألْفاً، =

٤ ـ الحافظ: عالم متميّز في الحديث.

٥ ـ الإمام: عالم حائز على الزعامة في علم الحديث.

٦ ـ الحُجّة: هو عالمٌ تُقبل كلماته بوصفها بداهةً.

٧ ـ شيخ الإسلام(٢٧): هو إمام كلّ المسلمين في المعرفة(٢٨).

ولقد احتُفظ بلقب شيخ الإسلام لفئة محدودة جداً من العلماء، أولئك الذين يتميّزون بخصال عالية، يصفها السخاوي على النحو الآتي: «أمّا شيخ الإسلام، فهو يُطلق ـ على ما استُقرئ من صنيع المُعتبَرين ـ على المتبع لكتاب الله تعالى وسُنّة رسوله ﷺ، مع المعرفة بقواعد العلم والتبحُّر في الاطّلاع على أقوال العلماء، والتّمكُّن من تخريج الحوادث على النّصوص، ومعرفة المعقول والمنقول على الوضع المَرْضِيّ» (السخاوي، ١٩٨٦ب: ١٤).

ولم يُعرف كثير من العلماء بشيخ الإسلام. وبحسب السّخاوي، فإنّ هذا اللقب قد أُطلق على العلماء الآتية أسماؤهم: (١) أبو إسماعيل الهَرَويّ (ت. ٤٨١هـ)؛ (٢) أبو عليّ حسّان بن سعيد المنيعيّ الشّافعيّ؛ (٣) أبو الحسن الهكّاري؛ (٤) أبو سعيد الخليل بن أحمد بن محمّد بن الخليل السّجزي (مات

= و(٩) المُمارس لأسماء الرّجال، لا سيّما المشتبهة، وأخذ ضبطها من أئمّة الفنّ، و(١٠) الضابط لغريب ألفاظ الحديث، أو جُلِّها؛ خشيّةَ التصحيف، و(١١) العارف بطرف من العربيّة يأمنُ معه اللّحْنَ غالباً، و(١٢) الماهر باصطلاح أهله، بحيث يصلح لتدريسه وإفادته، و(١٣) يُراعي اصطلاحهم في ذلك ونحوه. [...] المُحدِّثُ مَن عرف الأسانيد والعِلَلَ وأسماء الرّجال، والعالي والنازل، حفظ ـ مع ذلك ـ جُملةً مستكثَرةً من المتون، وسمع الكتب الستّة و: مُسند الإمام أحمد بن حنبل وسُنن البيهقيّ ومعجم الطبرانيّ. وضمّ إلى هذا القدر ألفَ جُزءٍ من الأجزاء الحديثيّة، هذا أقلُّ درجاته، فإذا سَمِعَ ما ذكرناه، وكتب الطّباق ودار على الشّيوخ وتكلّم في العِلَل والوفيات والأسانيد، كان في أوّل درجات المحدّثين». انظر: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر (القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص٦٨ ـ ٦٩.

(٢٧) جاء في السخاوي: «أمّا شيخ الإسلام فهو يُطلق ـ على ما استُقرئ من صنيع المُعتبَرين ـ على المتّبع لكلام الله تعالى وسُنّة رسوله ﷺ، مع المعرفة بقواعد العلم والتبحّر في الاطّلاع على أقوال العلماء، والتمكّن من تخريج الحوادث على النصوص، ومعرفة المعقول والمنقول على الوضع المرْضيّ. وربّما وُصِفَ به مَن بلغ درجةَ الولاية وتبرّكَ النّاس به حيّاً وميتاً، وكذا مَن سلَك في الإسلام طريقة أهله، وسَلِمَ من شِرّة الشّباب وجهْلِه، وكذا مَن صار هو العُدّة والمَفزَع إليه في كلّ شِدّة، كما هو مُراد العامّة. وقد يُوصَفُ به مَن شاب في الإسلام، وانفرد عن أقرانه بطُول العمر، ودخل في عِداد «مَن شاب شيبةً في الإسلام كانت له نُوراً»». انظر: المصدر نفسه، ص٦٥.

(٢٨) من أجل مناقشة مفصّلة لألقاب علماء الحديث، انظر: المصدر نفسه، وسعد فهمي أسعد بلال، السّراج المُنير في ألقاب المُحدِّثين (الرياض: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

بعد سنة ٣٧٠هـ(*)؛ (٥) أبو القاسم يونس بن طاهر بن محمد بن يونس البصريّ (ت. ٤١١هـ)؛ (٦) أبو الحسن علي بن الحسين بن محمّد السُّغديّ (ت. ٤٦١هـ) ـ ويُدعى أيضاً رُكن الإسلام؛ (٧) أبو نصر أحمد بن محمد بن صاعد الصّاعديّ (ت. ٤٨٢هـ)؛ (٨) عليّ بن محمد بن إسماعيل بن عليّ الإسبيجانيّ (ت. ٥٣٥هـ)؛ (٩) طالبه برهان الدين بن أبي بكر عبد الجليل الفرغانيّ (ت. ٥٩٣هـ)؛ (١٠) محمد بن محمد بن محمد الحلَبيّ (ت. ٨١٧هـ)؛ (١١) العماد مسعود بن شيبة بن الحسين السِّنْديّ؛ (١٢) أبو سعد المُطَهّر بن سليمان الزّنجانيّ؛ (١٣) سديد بن محمد الحَنَاطيّ؛ (١٤) أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصّابونيّ الشّافعيّ (ت. ٤٤٩هـ)؛ (١٥) تاج الدّين بن الفِرْكاح؛ (١٦) ابن عبد السّلام؛ (١٧) أبو الفرج (شمس الدّين) بن أبي عُمر؛ (١٨) ابن دقيق العيد (ت. ٧٠٢هـ)؛ (١٩) ابن تيميّة؛ (٢٠) سراج الدّين البُلْقيني (شيخ ابن حَجَر)؛ (٢١) ابن حجر (السخاوي، ١٩٨٦ب: ١٤ ـ ٢١). هذه القائمة، وعلى الرغم من أنّها قد تكون غير استقصائيّة، فإنّها تُبيِّنُ محدوديّة عدد العلماء الذين يُطلق على الواحد منهم شيخ الإسلام.

بيد أن الخطّ الفاصل الذي يميّز بين مراتب العلماء غير دقيق؛ إذ دار بين العلماء خلال القرون نقاشٌ حول تعريف كلّ لقب. فلمّا كان للنّقّاد آراء مختلفة في فضائل كلّ عالم فقد استوجب ذلك أن يتمّ ترتيب العلماء في مراتب مختلفة. وتنعكسُ آراءُ نقّاد علم الحديث في فضائل العلماء في أعمالهم، وغالباً ما يكون ذلك في شكل معجم للطبقات أو لسير الأعلام.

ومبادئ نقد علماء الحديث هي موضوع فرع من علوم الحديث يُعرف بعلم الجَرْح والتّعديل (السُّبْكيّ، ١٩٩٠). وتتجاوز أدبيّاتُ هذا العلم الشّاسعةُ حدودَ هذا البحث الذي قصرناه على مجموعة الحُفّاظ. ويُسلّط المبدآن السّادس والسّابع المذكوران آنفاً الضوء على طبقات العلماء على قاعدة إنجازهم العلميّ وأخلاقهم.

(*) ورد في سير أعلام النبلاء أنّه توفي سنة ٣٧٨هـ. وقد قال فيه الحاكم: هو شيخ أهل الرأي في عصره، وكان من أحسن النّاس كلاماً في الوعظ» (مج ١٦، ص٤٣٨) (المترجم).

بنية سنّ التعلّم: جانب تصادُفيّ

في شبكة نقل الحديث ينحدر الرّواة الأعراف والزّبائن من أجيال متفاوتة المواقع، ومن ثمّ فإنّها تُنشئ مثالاً تاريخيّاً للزّبونيّة. ومثلما وضّح ذلك المقدسيّ، فإنّ التبادل المتعلّق بمؤسّسة الشهادة التي يسندها الشيخ لا المدرسة هو تبادُل بين الأفراد وبين أناس غير متساوين (Makdisi, 1981; Graham, 1993). إنّ مفهوم الشّهادة التي تُسندها المدرسة بوصفها هيئةً اعتباريّةً غريبٌ عن الإسلام التّقليديّ. وبحسب المقدسيّ (Makdisi, 1981: 271) فإنّ «التّربية الإسلامية، مثل الفقه الإسلاميّ، هي فرديّة بالأساس وشخصيّة»[٢٩].

ثمّة جانبٌ تصادُفيّ في هذا المسار الفرديّ في التعلّم والتراتُب يَبرُزُ بطريقتين: اختيار أفضل الشّيوخ وأكبرهم سنّاً منذ سنّ مبكّرة، ثمّ طول العُمر بعد بلوغ سنّ الرُّشد. لذلك فإنّ الجانب التّصادُفيّ يَسِمُ محطّة البداية في مشوار العالم ومحطّة النّهاية فيه، في السّابق بوصفه طالباً، ثمّ لاحقاً بوصفه معلّماً.

---

(٢٩) «تُقرُّ الشريعة الإسلاميّة للشخص المادّيّ بأنّه يتمتّع بشخصيّة قانونيّة»، ولكنه لا يعترف بالفاعلين المتعاونين بوصفهم أشخاصاً شرعيّين. انظر:

Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, p. 224.

ومن بين مكتسبات الراوي، مثلما يذكر ذلك ابن حجَر، «أخذ العلم من أفواه الرّجال لا من الصُّحُف وبطون الكتب» (أورده الذهبي في **الموقظة في علم مصطلح الحديث** (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩١)، ص٦٨. «فعندما يُجيز الشيخُ الطالبَ، فإنّما يفعل ذلك باسمه، متصرّفاً بوصفه فرداً، لا بوصفه جزءاً من مجموعة أو عضو لجنة علميّة محكّمة تعمل بوصفها كلّيّة، فبالنسبة إليهم لم تكن ثمّة كلّيّة» (Makdisi, p. 274)، حتى وإن ألقى العلماء دروسهم في معاهد أو مدارس.

الجدول الرقم (٢-٢)
بنية سن التعلم: تواريخ الولادة والوفاة وطول أعمار العلماء

الطبقة	طول عمر الطبقة بالسنين (آخر وفاة – أبكر ولادة)	تاريخ أبكر وفاة	تاريخ آخر وفاة	تاريخ أبكر ولادة	تاريخ آخر ولادة	أدنى تعمير (طول عمر) في الطبقة	أقصى تعمير (طول عمر) في الطبقة	معدل التعمير (طول العمر) في الطبقة	إجمالي تعمير (طول أعمار) العلماء المنقول عنهم	عدد التعميرات المنقولة في الطبقة	عدد تواريخ الولادة المنقولة في الطبقة	عدد تواريخ الوفاة المنقولة في الطبقة
1	63	11	11	−52	−52	63	63	63	63	1	1	1
2	140	13	90	−50	−3	38	100	73	1245	17	17	23
3	177	32	105	−72	22	65	131	101	1513	15	15	42
4	103	90	117	14	52	40	101	73	1174	16	17	29
5	118	100	151	33	89	36	103	76	2200	29	29	58
6	110	144	180	70	107	54	86	73	2278	31	31	78
7	111	174	206	95	129	60	98	79	4197	53	51	81
8	124	191	230	106	150	54	100	82	5818	71	71	106
9	125	213	264	139	174	50	100	81	6942	86	86	129
10	122	239	292	170	204	49	102	81	5279	65	65	105
11	138	264	318	180	240	55	123	84	6081	72	72	116
12	130	305	348	218	271	45	99	82	4082	50	52	77
13	138	304	388	250	306	46	100	83	3738	45	45	79
14	150	360	441	291	363	47	94	76	3422	45	45	74
15	125	427	486	361	409	56	95	80	1840	23	23	31
16	136	468	540	404	467	42	89	70	2743	39	39	46
17	118	542	581	463	506	56	101	76	1218	16	16	18
18	125	575	619	494	548	36	87	70	1680	24	24	25
19	116	611	662	546	584	47	93	70	1812	26	26	26
20	100	630	680	580	605	37	83	63	695	11	11	12
21	116	667	708	592	631	45	92	73	728	10	10	10
22	118	672	742	624	661	26	88	66	396	6	6	7
المجموع	2703					1047	2128	1676.23	59144	751	752	1173
المعدل	122.9					49.86	101.33	79.82	2816.38	35.76	35.81	55.86

فعلى الطالب أن يشرع في تلقّي تربية علوم الحديث في سنّ مبكّرة، حتى تكون سلسلة الرواة أقصر من سلاسل أترابه، ذلك أنّ حظوظه في العمل شيخاً فيما بعد تتوقّف على مدة قِصَر سلسلة رواته. وقد لاحظ بولييت أنّ «الطلبة النمطيّين يبدأون تعليمهم في سنّ يتراوح معدّلها بين ٤,٨ و١٠,٢» (Bulliet, 1983: 109). إلا أنّ الطالب لا يمكنه أن يُبرمج تعليمه الخاصّ، لأنّه صغير جدّاً وغِرّ حتى يتخذ موقفاً كهذا. فإن أضحى لاحقاً بارزاً فذلك لأنه تتلمذ على شيوخ مُعتبرين في شبكته عندما كان صغيراً جدّاً، بيد أنّ أبَوَيْه أو المصادفات قادته إلى الشّيوخ المناسبين له بوصفه طفلاً، من دون تحكُّم منه في الأمر أو تخطيط له. وحتّى إن اختار الطالب، وهو يَافِعٌ، أن يكون تعلّيمُه على يَدِ شيخٍ مُعيَّنٍ فإنّه من العسير بمكان أن يكون مُلمّاً بتَبِعات قراره ذاك؛ ذلك أنّ تخطيط الطالب العقلانيّ لتعليمه لا يمكن أن يبدأ إلا بعد بلوغ سنّ معيّنة (Merton, 1973).

ويزداد جانب المُصادفة وضوحاً عندما ننظر في طول أعمار العلماء؛ إذ يُتوفّى الحافظ عن معدّل عمريّ يبلغ ٧٩,٨٢. وهذه الملاحظة مُشتقّة من تقارير وضعها الذّهبيّ عن مجموعة بشريّة قوامها ١١٧٧ عالِماً خلال اثنين وعشرين جيلاً[٣٠]. والمصادر المعتمدة في هذه الدراسة تعطي تواريخ ولادة ٧٥١ عالِماً، وتواريخ وفاة ٧٥٢ عالِماً، وطول عمر ١١٧٣ عالِماً. قطعاً هذه المصادر هي أقلّ دقّةً في إيراد تواريخ الولادة والوفاة أكثر من طول العُمر. ومثلما يبيّن الجدول الرقم (٢ ـ ٢) فإنّ العلماء يختلفون من طبقة إلى أخرى في معدّل طول العمر.

فأن يُعمِّر عالم الحديث أكثر من نُظرائه ـ وهو أمرٌ لا دخْلَ له به ـ يجعل سلسلة رواته أقصر، مقارنةً بهم، وهو ما يجلب إليه الطلبة. فإذا كانت سلسلة الرواية لدى عالم حديثٍ أطْوَل من سلسلة شيوخ آخرين موجودين فإنّ الطلبة لن يَجِدُوا في طلَبه خارجها. أكثر من ذلك، فإنّ تدريس الحديث للطلبة، في حال

---

(٣٠) هذا العدد قريب من الرقم واحد، الذي احتسبه بولييت من قبل، على أساس عيّنة صغيرة من نيسابور: «ففي الحالات السبع والأربعين التي يمكن التحقق منها كان معدّل الوفاة في حدود ٨٤,٣ سنة، مع نسبة خطأ تُقدّر بـ٩,٠٨». انظر:

Richard Bulliet, "The Age Structure of Medieval Islamic Education," *Studia Islamica*, vol. 57 (1983), p. 111.

وجود عالم آخر ذي سلسلة أقصر، لن يكون أمراً مقبولاً أخلاقيّاً في العُرف الجاري لعلوم الحديث، فهذا لا يدخل في أفضل اهتمامات الطلبة، ويمكن أن يُنظر إليه بوصفه خداعاً لهم. وتؤكّد ملاحظة بولييت كذلك أنّ على العلماء أن ينتظروا بضعة عقود بعد إنهاء دراستهم قبل أن يشرعوا في تدريس الحديث.

فإذا كان الشّيخ النّمطيّ يُتوفّى في سنّ تتراوح بين ٧٥ و٩٣، بعد مسيرة تدريس لمدّة اثنتين وعشرين سنةً، فإنّ السّنّ الواقعة بين ٥٣ و٧١ هي السّنّ المنطلقة لبداية مباشرة مسيرة نقل الحديث. وأخذاً في الاعتبار التّعديلَ النّمطيَّ العالي المتعلّق بالاثنتين وعشرين سنةَ المُقدَّرة، فإنّ استنتاجاً معقولاً يطرح نفسه يتمثّل في أنّه ما دام من غير المطروح أن يبدأ أحدُهم نقلَ الحديث عندما يكون في حدود سنّ ٤٠ فمن باب أولى أن يكون أكبر من سنّ ٥٠، إن لم يتجاوز عمره سنّ ٦٠ (Bulliet, 1983: 112).

تغيير أنماط الرّواية والتّشبيك

التوتّر والانتقال التّاريخيّ (White, 1995a) بين أنماط مختلفة للرّواية يؤثّران في البنية الاجتماعيّة السرديّة؛ فالانتقال من رواية شاهد العيان إلى رواية منقولة هو تغيير جذريّ في البنية الاجتماعية السردية؛ فرواية شاهد العيان تُضفي القوّة على مَن يُدلي بها. وفي سلسلة الرواية تعني المسافة الفاصلة عن رواية شاهد العيان نزولاً في القيمة الاجتماعية للرواية، ومن ثَمّ نُزُولاً في مكانة حاملها. ويتنزّل معظمُ النشاط في شبكة نقل الحديث (المَقِيس بدرجة الترابط بين حلقاته) بين الحلقات غير المتجاورة التي تشهد نشاطاً أقلّ ممّا يحصل بين الحلقات المتجاورة، فضلاً عن قلّة شديدة في النشاط ضمن الحلقة الواحدة، وذلك بسبب محاولات الرّواة الحصول في أقرب وقت ممكن على منزلة الرواة شاهدي العيان، وذلك عبر تقليص مسافة الشبكة[(٣١)] (تذكّر المبدأ الأوّل، أعلاه).

ثمّ إنّ أثر تغيير البنى الأدبيّة ببنية اجتماعيّة مُلاحَظ كذلك في الانتقال من

---

(٣١) من ذلك أنّه ابتداءً من الطبقة الرابعة ثمّة ٢١ حلقة إلى الطبقة الرابعة، و١٣٠ حلقة إلى الطبقة الثالثة، و١١٥ حلقة إلى الطبقة الثانية. في حين أنه انطلاقاً من الطبقة الخامسة فإنه توجد ٥٩ حلقة إليها، و٢٧٧ حلقة إلى الطبقة الرابعة، و١٠٩ حلقة إلى الطبقة الثالثة. وهذه الأعداد تحدّد الحلقات التي تصل إلى رواة مشهورين أفراد.

رواية شاهد العيان إلى الرّواية المنقولة؛ مثلما يظهر ذلك في المعجم: ذلك أنّ معجم الصّحابة في نقل الرّواية يختلف عن معجم الحلقات اللّاحقة. ويُبيِّنُ المعجم والبنى التي يستعملها الرُّواةُ شاهدُو العيان ورواة الأجيال المتأخرة الذين تولَّوا مجرّد نقل الخطاب (Lucy, 1993; Hickman, 1993) كيف أنّ الانتقال في اللّغة من جهة المُشاركة إلى جهة التّقرير يُوازي الانتقال في مجالات الشّبكة من الصّحابة إلى التّابعين[٣٢] (White, 1995b; Scholes and Kellogg, 1966: 256-265). إنّ بُنًى من قبيل «فعلتُ كذا على عهد رسول الله ﷺ. . .»، «كنّا جلوساً عند رسول الله ﷺ، عندما. . .»، «رأيتُ»، «سألتُ»، «سمعتُ»، يتمّ تعويضها بعد وفاة الصحابة ببنًى من قبيل: «أخبرنا س»، «عن س»، «سمعتُ س يقول». فالمجموعة الأولى من الكلمات تقومُ على المشاركة والتأكيد: فهذه الكلمات تُحدِّد إمّا مشاركةً حاليّة في حدَث أو مشاهدةً له (Morson and Emerson, 1989: 127-130)، (لاحظ كيف يقرّر الرواة الخطاب من حلقات مختلفة في الحديث المذكور آنفاً). أمّا المجموعة الثانية من الكلمات فلا تُحدّد مشاركةً وإنّما تُحدّد تقريراً. لذلك فلا تُؤدّي أيُّ بنية يستعملها الرُّواة المتأخّرُون بعض أنماط النّقل الثّمانية[٣٣] (Siddiqi, 1993: 86) التي تنطبق على الصّحابة.

إنّ أحد الآثار الصريحة للانتقال من النّمط الشفويّ إلى النّمط المكتوب (Abbott, 1957-1972) يتمثل في انخفاض عدد الرواة الذين يحفظون عدداً كبيراً من الأحاديث. في البداية، تمّ تثمين التّقليد الشّفويّ المحض ومن ثمّ الحفظ، بشكلٍ أفضلَ من التّقليد المكتوب. وقد أدّى ذلك إلى ارتفاع عدد الرّواة الذين يحفظون الأحاديث. لكن في وقت لاحق، ساعدت بعض التّغييرات السّياقيّة من

---

(٣٢) ومن المثير للاهتمام أنّه وعلى الرغم من سيطرة النمط المكتوب فإنّ معاجم الرواة تستبقي نمط الثقافة الشّفاهيّة؛ لأنّ الإملاء أو القراءة يندرجان في العادة ضمن نقل المخطوط. وعلى الرّغم من اندراج نصّ في عمليّة النقل فإنّ المُحافَظة على ذِكْر الرّواة تظلُّ قائمةً، عندما يقرّرون نقل الحديث، «روى لي س»، ممّا أدّى بسزكين، أحد فيلولوجيّي اللّغة العربية، إلى أن يفترض بشكل طبيعيّ أنّ النقل كان شفاهيّاً دائماً، إلى أن اكتشف أنّ مراسم الحديث الشفويّ ونقل الخطاب قد حافظت على هيمنتها حتّى في نقل المخطوطات. انظر:

Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları hakkında Araştırmalar* [Studies on the Sources of Bukhari] (Istanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1956).

(٣٣) يقدّم الذّهبي قائمة موسَّعة لهذه الألفاظ (ألفاظ الأداء) التي تُوافق مختلف أنماط النّقل بين الطبقات التي جاءت بعد جيل الصّحابة، من دون ملاحظةٍ، على ما يبدو، للتّمييز اللّافت للنّظر بين أقوالٍ يستعملها رواةٌ هم شهودُ عِيَان وأقوالٍ تستعملها الأجيالُ اللاحقةُ. انظر: الذهبي، **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، ص٥٣ ـ ٥٥.

قبيل مَأْسَسَة التّعليم، ممّا أسهم في نشر القراءة والكتابة وتقنين بعض النّصوص، مساعَدةً معتبَرةً في انتصار التّقليد المكتوب على الرّواية الشّفوية. في البداية، كانت القراءةُ والكتابةُ عوْناً على الشّفاهية؛ أمّا بعد ذلك فقد أضحت الشّفاهيّة مساعِدة للقراءة والكتابة.

والسّؤال الذي يجيب عنه هذا النّظام يتعلّق بالمرويّ الذي تكون له قوّة البقاء في المنافسة على السلطة. ولكن كيف؟ ما تبقّى من هذه الدراسة سيُحاول توفير إجابة عن هذا السّؤال. وقبل النّظر بشكلٍ أعمقَ في المظاهر البنيويّة لشبكة نقل الحديث، في الفصول اللّاحقة، فإنّنا سنُعنَى في الفصل الآتي بفحص المقاربات النّظريّة المتنافسة في علم الاجتماع والإنسانيّات للرّبط بين المرويّ الاجتماعيّ والبنية الاجتماعيّة.

الفصل الثالث

التفاعل المتواصل بين البنى الأدبيّة والبنى الاجتماعيّة

لم يكن روبنسون كروزو (Robinson Crusoe)(*) بحاجة إلى اللغة، فقد كان منقطعاً تماماً عن المجتمع البشريّ في جزيرة معزولة، فقد عاش حيناً من الدّهر وحيداً وأدّى وظائف الحياة دون كلام. مثلما لم يحتجْ آدم ﷺ إلى لغة، بما أنه كان الإنسان الأوّل والوحيد، ولم يكن له أحد يكلّمه. إنّ صورة الفاعل الاجتماعي في النظرية الاجتماعية التقليدية تشبه صورة كروزو أو آدم، لأنها تجرّد الفاعلين الاجتماعيّين والعمل والتنظيم بعيداً عن اللغة. إنّ النظرية الاجتماعية التقليدية تعدّ الكلام ظاهرة ثانويّة إن لم تكن ظاهرة مزيّفة، بوسع علماء الاجتماع أن يشتغلوا من دونها.

بيد أنّنا لسنا كروزو ولا آدم؛ فلو تركنا الكلام جانباً وأقصيناه عن حياتنا اليومية لما بقي تنظيم اجتماعيّ، بدءاً من العائلة ووصولاً إلى الدولة. يقول بارسونز: «إنّ نظاماً اجتماعيّاً بالمعنى الحاليّ للمصطلح هو غير ممكن من دون لغة» (Parsons, 1964: 34). أكثر من ذلك، فمن جرّاء عدم مزاوجة النظرية الاجتماعية التقليدية بين المسارات القولية والاجتماعية برزت فجوة كبيرة بين

(*) ورد في موسوعة **ويكيبيديا** الإلكترونيّة أنّها «قصّة كتبها دانيال ديفو، نشرت للمرة الأولى سنة ١٧١٩. تعتبر أحياناً الرواية الأولى في الإنكليزية. هذه الرواية هي سيرة ذاتية تخيلية، وهي تحكي قصّة شاب انعزل في جزيرةٍ ما وحيداً لمدة طويلة دون أن يقابل أحداً من البشر، ثم بعد عدة سنوات قابل أحد المتوحشين وعلمه بعض ما وصل إليه الإنسان المتحضر من تقدّم فكري، وجعله خادمه. وفي نهاية القصة عاد روبنسون كروزو ومعه خادمه إلى أوروبا حيث العالم المتحضر. وهذه القصة تعني للكثيرين حلم الانعزال عن هذا العالم الظالم والحياة في ظل الطبيعة الرحيمة بالنسبة إلى هذا العالم، كما تظهر مدى التحضر الذي توصلت له الأمم الأوروبية. هذه التقنية تعرف باسم الوثيقة الخاطئة، وهي تعطي شكلاً واقعياً للقصة» [بتصرّف]. وفي الثقافة العربية لدينا قصّة مماثلة لقصّة كروزو تتمثل في قصّة حيّ بن يقظان التي أنشأها ابن طفيل (المترجم).

المستويات الاجتماعية المنفصلة بعضها عن بعض، إضافة إلى حصول تبايُن بين خبراتنا الاجتماعية اليومية والفكر.

إنّ المزاوجة بين الأنماط الأدبية والاجتماعية عبر مسار مشترك من شأنها أن توفّر حلّاً لمسألة العلاقة بين القول والعمل. إنّ النموذج المشترك لا ينفي الجدل الدائر بين الكلمات والأفعال، بل يحافظ على التوتّر بينهما. إنّ الجدل بين الأقوال والأفعال هو جدل أساسيّ راسخ في النظرية الأدبية والاجتماعية. على أنه ثمّة استجابات مختلفة لطرائق ربط بعضها ببعض. تقليديّاً، إمّا أن تُعالج النظريتان في انفصال تامّ، أو أن تُختزل إحداهما في الأخرى، أو أن تختلط بها. وتستثمر البدائل الجديدة لهذه النظريات الأحادية الاتجاه العلاقات بينها من دون اختزال إحداها أو اختلاطها بالأخرى. من هذا المنظور، يحلّ نموذجُ تفسير التّفاعُلِ بين النّمطيْن الأدبيّ والاجتماعيّ المُتبادَلُ أو السّببيُّ القائمُ على الدّور محلّ النماذج السببيّة غير المتبادلة. أحد متزعّمي تأييد هذه المقاربة هو أندرو أبّوت (Abbott, 1984; Abbott, 1988a; Abbott, 1998a; Abbott and Hrycak, 1990a; Abbott and Hrycak, 1990b; Abbott, 1992a; Abbott, 1992b; Abbott, 1995).

ويشكّل عمل هاريسن وايت الأخير تغيّراً جوهريّاً في النظرية الاجتماعية في هذا الاتّجاه (White, 1992 and 1995b)، إذ يهدف إلى استرجاع اللغة مرّة أخرى. إنه يبيّن كيف أنّ الطبقات الاجتماعية والمرويّات تتكوّن بشكل متبادل عبر الاستعمال اللغوي، ويُزاوج بين الأنماط اللغوية والاجتماعية التي طالما نشأ طلاقٌ بينها. بذلك فهو لا يقطع مع النظرية الاجتماعية التقليدية التي يمثّلها ماركس وفيبر ودوركايم وسيمّل، فحسب، بل هو يقطع مع المقاربة الاجتماعية البنائية التي صاغها في الأصل كلٌّ من برجر ولاكمان. إنّ المقاربة التكوينية للّغة التي تسم عمل وايت تختلف اختلافاً جذريّاً عن المقاربة الاجتماعية البنائية التي أصّلها عمل برجر ولاكمان. واهتمام هذين الأخيرين ينصبّ على تفسير كيفيّة انبناء المفاهيم والبنى الرمزية تاريخيّاً واجتماعيّاً، وهو ما يقترح كذلك نموذجاً غير متبادل. أكثر من ذلك، فإنه يرتكز على مقاربة للّغة مرجعيّة تواضُعيّة بوصفها أداة رمزيّة للتعبير. أمّا محاولة وايت فتقوم، على النقيض من ذلك، على ربط اللغة بالعمل الاجتماعي عبر نموذج يقوم على الدّور، تتشابك اللغة والعمل فيه تشابُكاً[1].

(١) لا يعكس عمل شوتر (Schotter) بوضوح موقفه؛ فمن جهة نراه يدافع عن «بنائيّة قوليّة»، بيد أنه =

فإن تناولنا المسألة من مستوى أرحب أمكننا أن نزعم أنّ وجهات نظر العلاقات بين استعمال اللّغة، والبنية السردية، والبنية الاجتماعية على وجه الخصوص تتأسّس على مفهوم مخصوص للّغة، سواء أكان عاكساً للعمل الاجتماعيّ أم مكوّناً له. فأمّا المفهوم الأوّل فيتأسّس على مقاربة مرجعية للّغة تركّز في كيفية استعمال اللغة بوصفها نظاماً للدلالة والتواصل[٢].

في حين أنّ المفهوم الثاني يقوم على معرفة أنّ اللغة، إضافة إلى دورها المرجعيّ، تقوم بإقامة العلاقات بين البشر وتحافظ عليها وتبني الشبكات الاجتماعية. وتتّجه النظرية الأدبية والاجتماعية الحديثة هذا الاتّجاه تدريجيّاً، مثلما سأبيّن في ما يلي من البحث (Culler, 1988).

من هذا المنظور، فإنّ كُلّاً من استعمال اللغة، ومن ثمّ الرواية والسردية الكبرى، ذو طابع انعكاسيّ، ولكنّه - وهذا الأهمّ - يؤسّس الأعمال والعلاقات والبنى الاجتماعيّة؛ فالعلاقات الاجتماعية تشكّل البنى الاجتماعية، في حين أنّ الخطاب والقصص تتولّى رسْم العلاقات بينها وإضفاء المعنى عليها. وعن التفاعُل بين الاثنين تنبثق السرديات الكبرى. ومن هذا المنظور المندمج، ترتبط الشبكات السردية والاجتماعية فيما بينها بشكل معقّد، بطرائق دقيقة وغير قارّة في آن، وتُشكِّلُ بنية اجتماعية سردية.

وبحسب المناظير السائدة، بوسعنا تحليل علاقات البنى السردية والاجتماعية بشكل منفصل. ومع ذلك، فإنّ غايتي هنا هي استثمار علاقاتها المتبادلة استثماراً كاملاً. إنني أرى ما تراه الواقعية البنيوية ولا أتصوّر البتّة أنّ البنى الاجتماعية هي مجرّد مرويّات. بدلاً من ذلك، فإنّ هدفي هو استثمار إشكاليّة العلاقات المركّبة بين الطبقات المتعدّدة بين محتوى الشبكة الاجتماعية وتصوّرها.

= من جهة أخرى يخلط هذا المنظور بنائيّة اجتماعيّة تواضُعيّة. في حين أنّ هاتين الوجهتين تتأسّسان على منظورات مختلفة للّغة. فـ«بنائيّة شوتر القوليّة» اجتماعيّةٌ بلا شكّ، ولكنّها أدقّ في تركيزها في العلاقة المتبادلة بين اللغة والنظام الاجتماعيّ بسبب لفتها الانتباه إلى طرائق كلّ منهما الخاصّة في تصوير الآخر بشكل متبادَل.

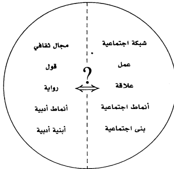
(٢) عمل ويليام هانكس (William Hanks) الممارسة المرجعيّة يعكس بوضوح المقاربة المرجعية للغة.

وبدل تبنّي نماذج غير متبادلة تحاول اختزال البنية السردية في البنية الاجتماعية أو العكس فإنّني سأستعمل نموذجاً تبادليّاً بشكل سببيّ الذي سيُتيح لي الاستدلالَ على التفاعل بين البنية السردية والبنية الاجتماعية. وفي الوقت نفسه، ييسّر هذا النموذج الانتقال بين المستويين الصغير والكبير، إضافة إلى مظاهر البنية الاجتماعية الكمّيّة والكيفيّة؛ ففي المستوى الصغير، يبدو الفاعلون هم الوكالة المعنيّة التي يتمّ التعبير عنها في صيغ مختلفة من المرويّات المُنشَأة، المُعدَّلة، أو التي ينقلونها باختيارهم، إضافة إلى النّشاط السّرديّ الواصف. إنّ النموذج المتبادل يخوّلُنا أن نرى البنية والمرويّ إضافة إلى التمثُّل والمحتوى، وذلك لاستكشاف ما يقع في الشبكة بشكل كامل.

إنّ للبنيوية أصولاً عدّة بدلاً من مستقبل موحّد ومتجانس. وتلتقي هذه الأصول في فكرة مفادها أنّه ثمّة بنية للدلالة، يُمكنُ كشفُها وتفسيرُها بوساطة الأدوات نفسها في سياقات اجتماعية وثقافية. وبناء على ذلك، فإنّ البنيوية تمدّ النماذج المنهجية التي طورتها في البدء اللسانيات البنيوية إلى كل مظاهر الثقافة والمجتمع (Saussure, 1994; Culler, 1975; Culler, 1988: 17; Lefkovitz 1989: 60-80). وقد تحدّث كولر (Culler, 1975: 255) عن النموذج التفسيريّ الذي تستعمله البنيوية فقال: يقترح النموذج البنيويّ، بوصفه مثال الاختصاص «العلميّ»، على النقّاد أنّ الرغبة في الصرامة والاتساق لا تستلزم بالضرورة محاولات للتفسير السببيّ. ويمكن أن يُفسَّر عنصُرٌ بمكانه في شبكة العلاقات، لا بوقوعه ضمن سلسلة من الأسباب والنتائج». وعلى الرغم من أن البنيوية الأدبية والبنيوية الاجتماعية تتقاسمان إطاراً تأويليّاً واحداً، فإنّ فجوة بينهما ينبغي أن يتمّ جَسْرُها. بيد أنّني أرى أنّ هذه الفجوة لا يُمكن أن تُجسَرَ ما لم يُعوَّض المفهوم المرجعيّ الكامن للّغة بمقاربة بنائيّة للّغة (انظر الشكل الرقم (٣ ـ ١)).

من ذلك أنّ الفجوة الحاليّة بين شِقّي البنيوية والنماذج غير التبادلية هي نتيجة المقاربة المرجعية للّغة.

الشكل الرقم (٣ ـ ١)
تجسير الفجوة بين البنيوية الاجتماعية والبنيوية الأدبية



وذلك لأنّ المقاربة المرجعية يمكنها أن تولِّد نماذج غير متبادلة تفضِّل العمل على الخطاب. وما أن يتمّ تعويض المقاربة المرجعية بمقاربة بنائيّة للّغة حتى تُحَلَّ معظمُ المشاكل التي تقف في طريق النظرية الاجتماعية في مزاوجة المسارات الأدبية والاجتماعية.

كيف ترتبط الرواية بالبنية الاجتماعية؟

سأراجع في البداية نقديّاً النماذج غير التبادلية والحتمية والاختزالية قبل الانكباب على النماذج السببية التبادلية التي دافعتُ عنها على المستوى النظريّ، وأدرجتُها في المستوى العمليّ. وسأبيِّن كذلك أنّ كلّ نموذج يقوم على مفهوم مخصوص للّغة. بشكل ملموس أكثر، سأُبرز أنّ النماذج غير التبادلية تتأسّس على صورة مرجعية للّغة، في حين أنّ النماذج التبادلية تعود إلى تصوُّر بنائيّ للّغة. النماذج المثالية التي سأشرحها في ما يلي من البحث تُبيِّنُ شديدَ حِرْص العلماء ـ من اختصاصات مختلفة ـ على الوقوف على إطار تأويليّ سوف يمثِّل العلاقة بين الظواهر الأدبية والظواهر الاجتماعية. لكنّنا لم نتوصّلْ إلى الحلّ بعد.

النماذج غير المتبادلة: لغة مرجعيّة

تسمح لنا المقاربة المرجعية بتوليد نماذج غير تبادلية فحسب. من هذا المنظور، فإنّ اللغة تحيل على «الواقع»، وهذا ثانويّ بالنسبة إليها في أهمّيّته. وهو ما يجعل النظريات أحادية الاتجاه تعمد إلى تلخيصه على النحو الآتي: أوّلاً: الاستعمال اللغوي غير المقترن بالأفعال الاجتماعية وبالعلاقات؛ ثانياً: تختزل أحدهما في الآخر، أو تمزجه به. فالبنيوية الكلاسيكية، في كلّ من العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، تتسم بالمقاربة المرجعية للّغة. وكردّ فعل على هذه المقاربة التي تقلّل من دور اللغة عمدت نظرية الأعمال القولية، بغرض رفع اللغة إلى مستوى الفعل، إلى مزج القول بالعمل وإعادة تصوّر القول بوصفه عملاً (Austin, 1962).

ومن بين الأمثلة الصارخة للنماذج غير التبادلية تحتلّ السّرديّات مكاناً خاصّاً. وسؤالها المركزيّ بالنظر إلى كيفية ترتيب الأشياء في المستويين الاجتماعيّ والأدبيّ ـ المحاكاة (القول) مقابل التخييل (الأداء) ـ يمكن أن نقتفيَ أثرها بالعودة إلى أرسطو وأفلاطون (Chatman, 1978: 32). وتعزل البنيوية الكلاسيكية اللغة عن العلاقات الاجتماعية، وهذا يشير إلى كونها نسَقاً مستقلاً.

وبالمقابل، يُمكن أن نعدّ نظرية أعمال القول والتفكيكية شكليْن تجديديّين للتفاعل، مضادّيْن للمقاربة الكلاسيكية المعزولة واللاتاريخية للّغة. ومع ذلك، فإنّ التفكيكية تمزج اللغة بالظواهر التي تقع خارج اللغة، عبر تحويل كلّ شيء غير نصّيّ إلى نصّ. وعلى صعيد آخر، فإنّ نظرية الأعمال القولية تُعرِّفُ الخطابَ بوصفه عملاً يطلب اختزال القول في أعمال، وذلك بغرض تأكيد أهمّيّة القول ورفعه إلى مستوى يساوي الفعل الاجتماعيّ. وعلى النقيض من ذلك يرى بيكر (Baker, 1990) العكس؛ إذ بالنسبة إليه يمكن اختزالُ الأنماط الاجتماعية في أنماط خطابية.

وتستشكلُ المقاربة المرجعيّة العلاقة بين المرجع واللغة، وبين الدليل والمدلول؛ فالطريقة التي أدركت بها هذه المقاربةُ المرجعَ، على النحو الذي يُحيلُ فيه القولُ على كيان مُعطًى ومحدَّد، تطرحُ مشاكل، لأنه ليس من اليسير بناء صورة نظام اجتماعي من دون اعتبار القول. فهذه المقاربة تنشئ بالأحرى صورة نيوتونية ميكانيكية للبنية الاجتماعية في فضاء ذي بُعديْن.

وتستشكل المقاربةُ المرجعيةُ المُوجَّهةُ اجتماعيّاً العلاقةَ بين السياق

والقول، بيد أنّها تأخذهما بوصفهما مُعطَيين، من دون النظر في أيّهما ظهر في المحلّ الأوّل. إنّها تُعاملهما كذلك بوصفهما كيانيْن ثابتيْن. في حين أنه لا يمكن عدّ المرجع ولا السياق بوصفه كياناً مُعطًى أو ثابتاً، لأنّ كليهما غيرُ ثابتٍ وغير تامّ البناءات العلائقية. فليس المرجع كياناً ولا القول كذلك ولا المعنى الذي يُعتقد أنه مُخزَّنٌ في الأعمال الرمزية.

مرويّ بلا تنظيم اجتماعيّ

إنّ دراسة المرويّات أو السّرديّات (وهو مصطلح فرنسيّ الأصل: narratologie تمّت ترجمته إلى narratology في الإنكليزية) التي تزعم أن دراسة النّصوص السّردية تُشكّل علماً جديداً (Bal, 1985) يُمكن أن نظر إليها بوصفها مثالاً أوّل لعزل المرويّ عن السّياق الاجتماعيّ. وتُعرِّف بال السّرديّات بأنّها «نظرية النصوص السردية» (Bal, 1985: 3). وبالنسبة إليها، النص السردي هو «نص حيث يقصّ عاملٌ قصة» (Bal, 1985: 5). هذا العزل يقوم على مقاربة مرجعية للغة، التي تحدد بـ «قيمة الحقيقة التي تكشف «واقع» العاملين ضمن البنية العامليّة» (Bal, 1985: 34-36). وتبيّن بال أنّ الأحداث في الرّواية وخارجها تتبع القواعد نفسها، على الرغم من أنها تجاهلت تماماً أهمّيّة هذا الرّبط في مقاربتها للمرويّ. وتزعم بال أنّ «البنيويّين غالباً ما يشتغلون انطلاقاً من افتراض أن هذه السلسلة من الأحداث التي قدّمت في قصّة يجب أن تستجيب للقواعد نفسها التي تتحكّم في سلوك الإنسان، وإلّا فإنّ النّصّ السّردي، بخلاف ذلك، سيكون من المستحيل فهمُه» (Bal, 1985: 6). ويشير قدماء الإغريق إلى ذلك بوصفه محاكاةً، أي تقليد الواقع، أو مجرّد حكاية ما حدث.

وقد أكّد شولز وكلّوج (Scholes and Kellogg, 1966: 4 and 240) كذلك أنّه لكي توجد رواية ينبغي أن تتوفر قصّة وراوٍ. وتتجاهل هذه المقاربة الناجعة بقدر مّا، من هذا المنظور، البنية الاجتماعية السّرديّة التي تحتوي القصّة والسّامع والرّاوي. ومن هذا المنظور، يكون الهمّ الوحيد للمرويّ هو اكتشاف الأنماط في سلاسل الأحداث (وضع البداية، سياق التحوّل، وضع الختام). وتتلخّص بال هذه المقاربة على النحو الآتي: «عندما نحدّد الوقائع التي يمكن أن نعدّها أحداثاً، فإنّه يمكننا عند ذاك وصف العلاقات التي تربط حدثاً بآخر: بنية سلاسل الأحداث»[3].

---

(٣) «ثمّة طريقة للحصول على هذا الوصف ستُناقش في الفقرات الآتية. ولْنبدأ من افتراض بارط أنّ =

أمّا الدراسات الحديثة للمرويّات من المنظور المذكور آنفاً فتركّز فحسب في النّصّ وتستهدف تحديد أمرين: (١) كم نصدّق أنّ «الواقع» يُحاكيه، و(٢) كيف تترابط الأحداث في النّصّ فيما بينها، وهو ما يجب أن يُحاكي الطريقة التي تترابط بينها في العالم الخارجيّ. وكلا الغرضيْن يتجذّر في فهمٍ مرجعيٍّ للّغة.

تنظيم اجتماعيّ من دون مرويّ

تعدّ المقاربة المرجعيّة في العلوم الاجتماعية والإنسانية اللّغةَ تمثيلاً للواقع، ومن ثمّ فهي ذات أهمّيّة ثانويّة بالنسبة إليها. ومن هذا المنظور، يُعدّ الكلام إمّا غير مُفيد على الإطلاق في النظام الاجتماعي، أو أنّه، في أحسن الأحوال، تمثيله الرمزيّ. فالمرجع والاجتماعيّ، على صعيد آخر، قد تشكّلا عبر مسالك مختلفة متنوّعة التكوين في النظرية الاجتماعية والأدبية. والناتج هو إمّا عزل تامّ أو مزج للأدبيّ بالاجتماعيّ (Archer, 1989). ما دامت صورة الفاعل الاجتماعيّ تشبه آدم أو كروزو، نائية عن البُعد الخطابيّ.

وتركّز هذه النظريّة بحقّ في طريقة انبناء كُلٍّ من الخطاب والمرويّ اجتماعيّاً، متجاهلةً أنّ البنى الاجتماعيّة مبنيّة سرديّاً بالمقابل. النتيجة حصول نموذج سببيّ غير تبادُليّ واختزاليّ. فالمرويّ من هذا المنظور عارضٌ، أمّا المعنى الحقيقيّ فيربضُ في محلّ آخر. ومهمّة المُحلِّل تتمثّل في فضح المرويّ وكشف المعنى الصحيح. حتّى بوصف اللّغة نظاماً مرجعيّاً، فإنّها ليست صريحة، إنّها تشتغل بشكل غير مباشر. ويمكن أن تعود هذا المقاربة إلى ماركس إن لم يكن إلى فترة أقدم؛ فلقد اعتبر ماركس أنّ الأدب بنية فوقية تُنتجها البنية التحتية، فهو من ثمّ يفضّل الثّانية على الأولى.

= كلّ الخرافات ترتكز على نموذج واحد، فإنه بوسعنا أن نبدأ بالبحث عن نموذج مجرّد بطريقة يمكن أن يُعدّ كونيّاً، إلى أن يُعتمد ذلك النموذج أو يُردَّ فهذا النموذج مجعول لبيان أنّ النّصّ مبحوث عنه. وبعبارة أخرى، نفحص الطريقة التي يمكن أن تُوضَع بها الأحداث الملموسة في النّموذج الأساسيّ. وغرض هذه الطريقة ليس إكراه النّصّ على نموذج عامّ ثمّ استنتاج أنّه نصّ سرديّ. مثل هذا الإجراء يُستعمل في أفضل الأحوال لاختبار الحالات المشكوك فيها عند محاولة تحديد المدوّنة. والأحرى أنّ المقابلة بين خرافة ونموذج عامّ تسمح بأن يكون وصف خرافة النّصّ المَعْنِيّ أدقّ بالنّظر إلى النموذج الأساسيّ الذي بفضله وُضعت البنية المخصوصة وأضحت بارزة للعيان. إضافة إلى أنّ «دوراً كاملاً» وأيّ تغيير عن النموذج الأساسيّ يمكنه أن يؤثّر في معنى النّصّ». انظر:

Mieke Bal, *Narratology*, translated by Christine van Boheemen (Toronto: University of Toronto Press, 1985), pp. 18-19.

على النقيض من الآباء المؤسّسين لعلم الاجتماع ـ مثل فيبر (Weber) ودوركايم (Durkheim) وسيمل (Simmel)، الذين صمتوا صمتاً يكاد يكون مُريباً عن قضيّة اللغة والخطاب والرواية ـ فإن ماركس، في تعليقات عرَضيّة قليلة، يعترف على الأقلّ بمكانٍ للغة في شواغل المجتمع. بالنسبة إلى ماركس، تبدو اللغة والفكر متغيّرَيْن منفصلَيْن، فلا الأفكار ولا اللّغة في حدّ ذاتها تشكّلُ عالَماً من جنسِها، بل إنّها تجلّيات للحياة الحاليّة. وقد كتب ماركس وإنغلز في **الإيديولوجيا الألمانيّة**:

اللغة قديمة قِدَم الوعي، اللغة وعي تطبيقيّ يوجد بالنسبة إلى أناس آخرين، لذلك فحسب هي توجد حقّاً بالنسبة إليّ شخصيّاً كذلك؛ اللغة كالوعي، تنجُم عن الحاجة أو الضرورة أو التواصل مع النّاس. حيث توجد علاقة فثمّة لغة: فالحيوان لا يدخل في «علاقة» مع أيّ شيء، إنّه لا يدخل في أيّ علاقة على الإطلاق. بالنسبة إلى الحيوان، علاقته بالآخرين لا تُوجد بوصفها علاقةً. فالوعي نتاج اجتماعيّ من البداية ويستمرّ في الوجود ما دام الإنسان موجوداً (Tucker, 1978: 158).

نقّاد الأدب المنتمون إلى الماركسيّة الكلاسيكيّة ظلّوا يعدّون اللغة بنية فوقية، والبنى الأدبيّة تمثيلات لظاهرة واقعية، وهي العلاقات الاجتماعيّة. يقول جيمسون (Jameson, 1981: 145-148):

علينا أن نقترح من ثمّة الصيغة المعدَّلة الآتية: ليس التاريخ نصّاً ولا رواية، أساسيّةً كانت أم غير ذلك، ولكننا ولعلّة خافيةٍ عنّا، لا نصل إليه إلا عبر صيغة نصّيّة، وأنّ مقاربتنا له وللواقع في حدّ ذاته تمرّ بالضرورة عبر الصياغة النّصّيّة ذات الأولويّة، عبر تسريده في اللاوعي السياسيّ[٤] (Jameson, 1981: 35).

---

(٤) «في سبيل تقليد جدليّ أكثر أصالةً، تُفهم الماركسية في هذا السياق بوصفها (أفقاً غير متعال) تندرج تحته مثل هذه العمليات المضادة على ما يبدو، أو النقدية غير المتناسبة، حيث تحظى بصحة قطاعية لا شك فيها ضمن حدودها، ومن ثم فإنه يتم إلغاؤها والحفاظ عليها في آن».

Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981), p. 10.

يقترح جيمسن، مطبّقاً هذا المنظور على البنيوية، أنّ هناك ثلاثة حدود بدلاً من حدّين اثنين للتحليل البنيوي. و«المتغيّر الغائب»، مثلما يُسمّيه، هو التاريخ (pp. 145-148).

ويسمّي جيمسون الرواية «عملاً رمزيّاً اجتماعيّاً»، وهو ما يذكّرنا ببورك الذي يسمّي اللغة «عملاً رمزيّاً» (Burke, 1966). وما يقصده جيمسون بذلك إنّما هو عمل تأويل النّصّ (Jameson, 1981: 10): «ينشأ التأويل هنا بوصفه عملاً مجازيّاً أساسيّاً، وهو ما يتمثّل في إعادة كتابة نصّ مُعيَّن بوصفه شفرة رئيسيّة تأويليّة مخصوصة». فالتأويل عملٌ لا غِنًى عنه لأنّه ليس بمقدورنا أن نواجه النصوص مباشرة؛ ومن ثَمّ فإنّ ما وراء التعليق أو الشفرة التأويلية الرئيسيّة أو الإيديولوجيا السياسية تحدّد الطريقة التي بها نصلُ إلى عمل التأويل الرمزيّ اجتماعيّاً.

فينبغي لمهمّة النظرية أن تكون لعرض الشفرة الرئيسية الضمنيّة عبر تقويض ما وراء التعليق المهيمن. وفي ارتباط بهذا، نفهم عملَ دريدا الذي يُعدّ إلغاءً احترافيّاً للأدبيّ لصالح الاجتماعيّ؛ إذ يبيّن عمله كيف يختزل الاجتماعي في النصيّ عبر تطبيق جهاز اصطلاحي على الاجتماعيّ، في حين أنّه جهاز مجعولٌ في الأصل للنّصّيّ؛ فبالنسبة إليه «لا شيء خارج [الـ] ـنّصّ»، والأعمال الاجتماعية يجب أن تُعالج بوصفها نصوصاً مراجعُها تقوم على علاقات قوّة. إنّ مقاربة دريدا تختزل النصّ في ما هو خارج النصّ، عبر تحويل كل شيء خارج النصّ إلى نصّ، وتحويل النصوص إلى تمثيلات (Anderson, 1989; Ellis, 1989; Kamuf, 1991: 8-19).

وفي وقت لاحق ذهب بارسونز أبعد من عدّ اللغة بمنزلة ظاهرة ثانوية على النحو الذي نجده لدى ماركس، فكان أن اعترف بضرورة دمج اللغة في النظرية الاجتماعية، على الرغم من أنه لم يلحَّ على هذا الاهتمام الخارج عن الموضوع؛ فقد كتب يقول: «ليست اللغة ظاهرة معزولةً على النحو الذي يُدرَك به هذا المفهوم في العموم» (Parsons, 1967: 356). فتعلُّم لغة، بالنسبة إلى بارسونز، وهو شرط ضروريّ ليكون المرء عضواً في مجتمع، غيرُ ممكن من دون دخول إلى العلاقات الاجتماعيّة. يقول بارسونز:

«نعرف على نحو يكاد يكون محدّداً أنّ الفرد لا يطوّر اللغة عفويّاً من دون أن يزاول مساراً تعليمياً مهيكلاً اجتماعياً في علاقة بالآخرين. ومن المؤكد أنّ هذا المسار يجب أن يكون جزءاً لا يتجزأ من نظام العلاقات الاجتماعية التي تقع ضمن بعض الحدود بشكل نظاميّ، على الرغم من أنّه من الصعب توضيح تلك الحدود بالتفصيل. ومن المحتمل أن جماعات

بدائية قد تكون فشلت في تحقيق الانتقال نحو المستوى السوسيوثقافي البشري للعمل، وذلك بسبب الفشل في استكمال شروط المكتسبات الضرورية المؤهِّلة لظهور اللغة أو لبعض مظاهر الثقافة الأساسيّة بشكل وظيفيّ» (Parsons, 1964: 34).

أكثر من ذلك، فإن بارسونز يرى عدم إمكان تحقق نظام اجتماعيّ من دون لغة، مثلما أنه من غير الممكن إعادة إنتاج النظام الاجتماعي أو المحافظة عليه من دون مساعدة اللغة:

«ومن ثمّ فإنّ نظاماً اجتماعيّاً بهذا المعنى هو غير ممكن من دون لغة، ومن دون بعض النماذج الثقافية، من قبيل المعرفة الاختبارية الضرورية للتعامل مع مقتضيات ظرفية، ونماذج موحّدة من الرمزية المعبِّرة بقدر كافٍ ومن توجيه القيمة. إنّ نظاماً اجتماعيّاً يؤدّي إلى ارتباك عنيف في ثقافته، عبر سدّ مسارات اكتسبها على سبيل المثال، ينبغي أن يُعرَض على عدم الاندماج الاجتماعيّ والثقافيّ في آن» (Parsons, 1964: 34).

على الرّغم من أنّ بارسونز يُقرّ بالقيمة الحيويّة للّغة في تكوين النظام الاجتماعي وصيانته، وعلى الرّغم من أنّه رفض الصّورة التّقليديّة للبنية الاجتماعيّة انطلاقاً من البنية الأدبيّة، فإنّ تصوّره للّغة ظلّ متأثّراً عميق التأثّر بالمقاربة المرجعيّة السّائدة للّغة. فالوظيفة الاجتماعية الأولى للّغة (أو للّغات) بالنسبة إليه تتمثّل بنقل المعنى في «استعمال اللغة مساراً لبثّ الرّسائل واستقبالها وفي التوليفات بين المكوّنات اللغويّة التي لها إحالة على وضعيّات مخصوصة» (Parsons, 1967: 357). ما دام بارسونز لم يتابع غرضه إلى نهاياته المنطقية، فإنّ مهمّة الربط بين الممارسات الأدبيّة والممارسات الاجتماعيّة، على النحو الذي سنبيّنه في ما يلي من هذا الفصل، ستُترَك للأجيال القادمة من علماء الاجتماع والإنسانيّات.

ولقد قام هابرماس بإحدى أولى المحاولات الجدّيّة لإضافة هذا البُعد المفقود، وهو اللّغة، إلى النظريّة الاجتماعيّة، وقد أشار إلى الحاجة إلى «إضفاء بُعد لغويّ» (Linguistify) على العمل الاجتماعيّ. وقد سعى هابرماس في كتابه **نظريّة العمل التّواصليّ**(*) إلى إضافة البُعد اللّغويّ إلى أعمال الآباء

(*) صدر سنة ١٩٨١ بالألمانيّة، تحت عنوان: (*Theorie des Kommunikativen Handels*)، وقد عُدّ =

المؤسّسين لعلم الاجتماع عبر الإخصاب التهجيني وإعادة التجهيز، من منظور معاصر. وتَمَثَّلَ مشروعُه في إعادة بناء مفهوم المجتمع بوصفه «جماعة تواصُليّة مثاليّة»، تنهض على إطار مفهوميّ «مُقَنَّن نمطيّاً» وعلى تفاعلات اجتماعيّة «تحصل بواسطة اللّغة». ولقد استعار هابرماس المفهومين الأخيرين من ميد(*) ودوركايم(**) على التوالي، في سبيل تجاوز التقييدات الموضوعة على النشاط الهادف والعقلانية لدى فيبر. ويرى أنّ هذا يمكن أن يحصل عبر «اعتبار فكرة «إضفاء الطابع اللّغويّ» (Linguistification) دليلاً» (Habermas, 1984-1987: 2: 2).

ويقدّم لنا الفيلسوف الفرنسي فوكو (Michel Foucault) (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) مثالاً بارزاً لطلائعيّة دور اللّغة في الحياة الاجتماعيّة، على الرغم من أنّ عمله يتّسم بالمقاربة المرجعيّة للّغة، وأنّه يخلط الأدبيّ بالاجتماعيّ في أطوار مختلفة من مسيرته. فما دام فوكو يغيّر أفكاره خلال أوقات مختلفة فإنّه من الشّاقّ أن نعالج عمله بوصفه كُلّاً متجانساً. وقد كتب آرتشر:

«في أعمال فوكو الأولى، حيث قُدِّم «الخطاب» بوصفه بنية مجرّدة للفكر، نُظِر إلى الخطاب كذلك بوصفه غير متأثّر بالعناصر غير القوليّة كالمصالح والقوّة. ومِن ثَمّ، فقد ألحّ فوكو في هذه المرحلة على اعتباطيّة التّغييرات الخطابيّة، التي تؤدّي فعليّاً إلى استنتاج أنّ الديناميّات الثّقافيّة يمكن أن تُوصَف ولا يمكن أن تُدرَك نظريّاً. أمّا في أعماله الأخيرة، فقد بدّل تركيزه إلى الجانب الآخر من المعادلة وألحّ بشدّة على دور القوّة في إنشاء المعرفة، التي أصبحت

= الثامن في ترتيب أهمّ عشرة كتب في علم الاجتماع خلال القرن العشرين، في استطلاع قامت به الجمعية العالمية لعلم الاجتماع. ويُعَدّ هذا الكتاب أعظم آثار هابرماس، حاول فيه أن يجذّر العلوم الاجتماعيّة في تربة نظريّة اللّغة (المترجم).

(*) جورج ميد (George Herbert Mead) (1863 - 1931): هو عالم اجتماع أمريكي يُعدّ مؤسس علم النفس الاجتماعيّ، يرى أنّ الفرد لكي ينتمي إلى مجتمع مّا عليه أن يقلّد لغة تلك الجماعة. واهتمّ ميد باكتساب الطابع الاجتماعيّ من خلال التفاعل عبر التبادل (القوليّ، تحديداً) مع سائر أفراد المجتمع، فبفضل ذلك يتمكّن الإنسان (=الكائن الاجتماعيّ) من تبنّي (الاندماج بشكل لاواعٍ) معايير ذلك المجتمع وأعرافه(المترجم).

(**) إميل دوركايم (Emile Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧): هو فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، يُعدّ أحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آنٍ معاً. من أبرز آثاره **في تقسيم العمل الاجتماعي** (*De la division du travail social*) وقد صدر عام ١٨٩٣، **وقواعد المنهج السوسيولوجي** (*Les Règles de la méthode sociologique*) وقد صدر عام ١٨٩٥ (المترجم).

اليوم متّصلة بإمكانات الحدوث الاجتماعيّة الثقافيّة. ومع ذلك، فإنّه يُنظَر إلى مثل تلك الإمكانات بوصفها مسارات غير نمطيّة، حيث تُواجَه الهيمنة بـ«تحوّل» متمرّد، وهو ضرب من التعطّش الدّائم للنّضال، باستقلال عن الشّروط الخاصّة. ومن ثمّ، فإنّ أعمال فوكو الأخيرة تؤيّد اعتباطيّة التّفاعُل الثّقافيّ ـ الاجتماعيّ، لأنّه لا يوجد معطيات عن كيفيّة مطالبة النّاس بالنّضال وزمان ذلك» (Archer,1989: xviii).

إنّ العرض السّابق يبيّن أنّ المقاربة المرجعيّة للّغة تسمح فحسب للنّماذج التّفسيريّة غير المتماثلة والاختزاليّة للعلاقة بين الأنماط الأدبيّة والاجتماعيّة. ولا يمكن أن تنجح النّماذج غير المتماثلة إلّا إذا تسلّط العنف على كلّ من البنى اللّغويّة والاجتماعيّة. وفي الجزء الأكثر، فإنّها تعكس الانحياز ضدّ الخطاب واللّغة، وتخلط الظّواهر الأدبيّة بالظّواهر الاجتماعيّة أو تُقلّص الأولى لصالح الثّانية، أو هي تسعى إلى معالجة الظّواهر الاجتماعيّة، وفق شروط اختُرعت في الأصل للظّواهر الأدبيّة والاجتماعيّة. مع أنّ التّوجُّه الحديث في هذا البحث ينحو رأساً نحو أنموذج تبادُليّ يرتكز على مفهوم بنائيّ للّغة، سنتولّى مناقشته لاحقاً.

الأنماط المتبادلة: اللغة المؤسسة

يمكن للمرء أن يرى من خلال الاستعراض السابق أن الأطر غير المتماثلة تسم مرحلة تطويرية مهمة في الطريقة التي ندرك بها العلاقة بين اللغة والتنظيم الاجتماعي. وبغضّ النظر عن هذه الاختزالية، فإنّ هذه الأطر تشدّد على نحو متزايد على أهمّية اللغة ومكانتها في الحياة الاجتماعية، والحال أنها كانت من المواضيع غير المطروحة في الفترة الكلاسيكية من النظرية الاجتماعية، بل قد تعد ممهِّدة الطريق لوصول نماذج تبادلية لأنها أنجزت نصف المهمة عن طريق رسم خط السببية من الاجتماعي إلى الأدبي، التي يكملها خط سببي آخر من الأدبي إلى الاجتماعي. ويمكن النظر إلى هذه المراحل بوصفها مراحل مختلفة من السعي للحصول على جواب مسألة العلاقة بين الأقوال والأفعال.

فلا يمكن البرهنة على التآزر المتواصل بين الأقوال والأفعال، على النحو الذي وصلنا مؤخراً إليه، إلا إذا طبقنا نظرة بنائية على اللغة. ولقد برهن على هذا التفاعل دون انقطاع بين السرد والبنية الاجتماعية أفضل برهنة نموذجٌ سببيٌّ تبادُليٌّ للثقافة والبنية الاجتماعية. سوسير، مؤسس اللسانيات البنيوية الحديثة،

يمكن أن يُعدّ أول من لاحظ هذا الارتباط الشديد، على الرغم من أنه لم يتوسّع في تفاصيل ذلك، ولم يتمّ تقديرُ وجهات نظره حول هذه القضية حقّ قدرها، حتى وقت قريب. ومع ذلك، وكما سأبيِّنُ ذلك، فإنّ علماء الاجتماع وأصحاب النظريات الأدبية واللغويين قد تبنّوا بشكل متزايد وجهة النظر البنائية والنموذج التبادليّ.

ولقد توصل علماء الاجتماع والإنسان على حد سواء، وبأعداد متزايدة، إلى القبول بوجهة نظر بنائية للّغة ولتفسير العلاقة بين اللغة والعمل الاجتماعي من خلال نماذج متبادلة. ففي النموذج التبادلي، تعمل السببية في كلا الاتجاهين. أما النماذج التقليدية غير المتماثلة، فتقترح من جانبها علاقة سببية باتجاه واحد. وسأبيّن أدناه، على سبيل المثال، أن مِنَ الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية مَن اقترح مثل هذا النموذج بحسب اصطلاحاتهم، مثل: وايت (White)، وسيويل (Sewell)، وأبراهامسون (Abrahamson)، وفمبران (Fombrun)، وسومرز (Somers)، وأميرباير (Emirbayer)، وجودوين (Goodwin). ويوفر كولر أيضاً مسحاً للعلماء من مختلف التخصصات ممن اعتمد هذه المقاربة (Culler, 1988: 15). وهنا كغيرهم يعسر أن نعددهم هنا، وليس من الضروري إيراد قائمة بأسمائهم.

لقد أضحى منظرو الأدب واللسانيون كذلك يعترفون على نحو متزايد بالعلاقة بين الظواهر الأدبية والاجتماعية. ويمر الاهتمام المشترك عبر النظرية الأدبية المعاصرة في أصولها المختلفة: «ارتباط الأدبية وغير الأدبية» (Culler, 1988: 23). اللسانيّان اللّذان سأناقش أعمالهما أدناه، لأنها حاسمة في الدراسة الحالية، هما سيلفرشتين (Silverstein) ولوسي (Lucy) لأنهما اهتمّا بما وراء اللغة، وعلى وجه الخصوص بالخطاب المنقول. وستتمّ كذلك مناقشة عمل أونج في الشفاهية والكتابة في هذا الارتباط، لأنه يمكن أن يضيء أنماط الرواية بين الشفاهية والكتابة في تاريخ شبكة نقل الحديث النبوي.

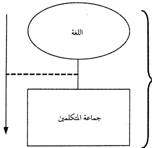
سوسير في العلاقة بين اللغة والمجتمع

إذا كان سوسير هو أول مهندس للبنيوية بمعناها الحديث، فإنه أوّل من عرف العلاقة بين العمليّات الاجتماعيّة والأدبيّة. والأهمّ من ذلك أنّ سوسير، على خلاف معاصريه، رفض اختزال إحداهما في الأخرى. وفي تصوّره، فقد

بيّن أنّه لا يمكننا تصوُّر المجتمع واللّغة منفصلين أحدهما عن الآخر، ولا يمكن أن نختزل أحدهما في الآخر. بيد أنه بوصفه لسانيّاً ركّز في اللّغة بوصفها مؤسّسة اجتماعيّة، وكانت النّماذج اللّسانيّة تتصدّر اهتماماته. ومن ثمّ فإنّ سوسير لم يوجّهْ بشكل كلّيّ الآليّات التي تربط هذين المستويين غير المنفصلين والمتعلقين ببعضهما بعضاً. ولقد بقيت هذه المهمّة على عاتق الأجيال اللاحقة.

وقد وضّح رسمٌ أورده سوسير في كتابه (Saussure, 1966: 78; Saussure, 1993: 101a-102a) صورة اللّغة وجماعة المتكلّمين أفضل توضيح (انظر الشكل الرقم (٣ - ٢)).

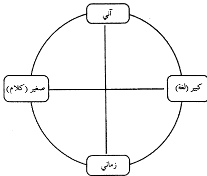
الشكل الرقم (٣ - ٢)
اللغة والزمن وجماعة المتكلّمين



المصدر: Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics,* translated by Roy Harris (La Salle, IL: Open Court Press, 1994), p. 78.

ومثلما يوضح الشكل الرقم (٣ - ٢) فإنّ الزمن هو آليّة الربط بين اللّغة وجماعة المتكلّمين؛ إذ: «لم تعد اللّغة حرّة بالنسبة إلى الزّمن، فإنّه سيسمح للقوى الاجتماعيّة العاملة بأن تعمل فيها (أي في اللّغة) لتحقّق آثارها» (Saussure, 1966: 78).

الشكل الرقم (٣ ـ ٣)
خريطة سوسير للبحث عن البنى



وعن التفاعل بين اللغة وجماعة المتكلّمين المرتبطيْن عبر الزمن يَنتُجُ التغيير والاستمرارية. ويُردف سوسير: «هذا الأمر يعود بنا إلى مبدأ الاستمرارية الذي يُلغي الاستقلال. بيد أن الاستمرارية تتضمّن بالضّرورة التغييرَ وتنويعَ درجات تبدُّل العلاقات بين الدّالّ والمدلول» (Saussure, 1966: 78).

ومن البديهيّ أنّ سوسير استشفّ تبعيّة ديناميكية متبادلة بين اللّغة وخطاب الجماعة من دون خلط أحدهما بالآخر، أو اختزال أحدهما في الآخر. إن سوسير يناقش ويرفض وجهات النظر الاختزاليّة. وبحسب سوسير، فإنّ الآليّات الأدبيّة والاجتماعيّة متلازمة في حدّ ذاتها بحيث يمكن لحقل اللّغة برمّته أن يُوضع في صلب اختصاص علم الاجتماع. ويسأل سوسير (Saussure, 1966: 6): «فهل على علماء اللسان أن يندمجوا في علم الاجتماع؟». ومع ذلك، فقد خلُصَ إلى أنّ ذلك لن يكون جيّداً، لأنّه سيؤدّي إلى الاختزاليّة. فاللّغة عند سوسير «واقعة اجتماعيّة»، وهو تعبير قد يكون استعاره من دوركايم وأقرّت به كلّ العلوم الاجتماعيّة، ولكنّ اللّغة لا يُمكن أن تُختزل في كونها «واقعةً اجتماعيةً» فحسب. بالمثل، فإنّ الخطاب عملٌ اجتماعيّ يتطلّب لكي يُوجد طرفيْن أو «دارة كلام» (Speaking Circuit)، على حدّ تعبير سوسير. ويدّعي

سوسير «أنّ العمل [الخطاب] يتطلّب على الأقلّ شخصين؛ وهو العدد الأدنى الضّروريّ لإكمال الدّارة» (Saussure, 1966: 11).

وقد بيّن سوسير أنّ اللّغة تنتمي إلى الفرد (البنى الصغرى) وإلى المجتمع (البنى الكبرى)؛ ومن ثمّ، ينبغي أن تُدرس في المستويين كليهما. سوسير يسمّي المستوى الأوّل «خطاباً» (لغة، كلام) والثاني «اللغة» (لسان)[٥]. وبالمثل، ثمّة بنى آنية وتاريخية في كلا المستويين الأكبر والأصغر. ومن الممكن أن نحدّد تساؤل سوسير عن البنى مثلما هو مبيّن في الشكل الرقم (٣ ـ ٣).

النظريات الأدبية عن السرد والفعل الاجتماعي

انطلاقاً من رؤية سوسير، مدّ النقدُ الأدبيُّ المساءلةَ البنيويةَ في طريقين: أولهما: في اتجاه السرد اليومي، عبر تركيز التماثل بين بنى النصوص الأدبية وغير الأدبية؛ ثانيهما: في اتجاه الحياة الاجتماعية، عبر تركيز التجاوب بين المسارين الاجتماعي والأدبي. وهذان التطوّران مترابطان؛ فعندما تعلن النظرية الأدبية بنجاح استعمال اللغة اليومية فإنه يصبح من الممكن التحقق من علاقتها (اللغة) بالحياة اليومية من منظور أدبي. وهذا التمدّد في التركيز يُضفي أولوية غير مسبوقة للّغة في فهم الفعل الاجتماعي.

ويستعمل المنظّرون الأدبيون مقاربة بنائية للّغة، ويستهدفون بيان دور اللغة المحوري في بناء الهويات الاجتماعية وآليات تجديدها. ويتم استخدام السببية المتبادلة وسيلةً لربط الآليات الأدبية والاجتماعية، وقد فحص كولر عمل مجموعة من منظّري الأدب الذين انضمّوا إلى مفهوم النمط المتبادل في العلاقة بين الظواهر الأدبية والاجتماعية.

وبفضل إعادة تعريف نموذج منظّري الأدب انتشر تأثيرهم في مجالات

---

(٥) «لكن ما اللغة [اللسان]؟ لا ينبغي أن يُخلط بينها [أي اللّغة] وبين الخطاب البشريّ، وهو جزء محدّد بالرغم من أنه جزء أساسي منها، بالتأكيد. إن اللغة في الوقت نفسه نتاج اجتماعي لملَكة الخطاب، ومجموعة الأعراف الضرورية التي تبنّاها المجتمع للسماح للأفراد بمشاركته تلك الملَكة. فالخطاب بوصفه كُلّاً ذو وجوه كثيرة ومتنافرة، وتتداخل فيه مجالات مختلفة، في الوقت نفسه، مادّية، وفيزيولوجية، ونفسيّة. إنّ الخطاب ينتمي إلى الفرد والمجتمع، لا يمكننا أن نضعه في أيّ فئة من فئات العمل البشري، لأننا لا يمكن أن نكتشف وحدته». انظر:
Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics,* translated by Roy Harris (La Salle, IL: Open Court Press, 1994), p. 9.

كانت متروكة لاختصاصات أخرى، كالتاريخ والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية وعلم الاجتماع وعلم النفس. وقد راجعتْ أعدادٌ متزايدة من العلماء في هذه الاختصاصات المقاربة المعهودة التي كانت تُهمل دور اللغة وبدؤوا أشْكَلَة العلاقة بين مواضيع بحثهم واستعمال اللغة.

وقد احتجّ بارط بأنّ «الوظيفة السردية ليست لتمثيل المشهد بل لإنشائه»[٦]. وبالنسبة إلى بارط، فإنّ انسجام النص ووحدته وكونه طبيعيّاً خارج المقطع هي «أساطير» ينبغي تفنيدها من قِبَل النقد الذي يتمثل واجبه في كسر النص السردي وقَطْعه وإهمال فروعه التي تبدو طبيعيّةً في الظاهر (Barthes, 1974: 13-16, and Barthes, 1988: 95-150)[٧]. ولقد اتخذ بارط السيميائية[*] أداةً له في عمله[٨].

ولقد سلّم سوسير بأنّ السيمياء (sémiologie من أصل إغريقي semion بمعنى علامة) كما في دراسة «حياة العلامات ضمن المجتمع» (Saussure, 1966: 16). ورأى سوسير أن اللسانيات إنما هي فرع من علم العلامات، ويُرجع نجاح لسانياته هذه إلى هذه المقاربة. وسيُراجع بارط المشروع بعد ذلك. إنّ علم العلامات لا يُعنى بالمحتوى ولا بالبُعد المرجعيّ أساساً، بل الأولويّة تتمثل لديه في العناية بالأشكال التي تمكّن الأصوات والصور والحركات وغيرها من الاشتغال بوصفها علاماتٍ (Moriarty, 1991: 23).

ولقد ساءل بارط المقاربة المرجعية لا للّغة فحسب، بل لكلّ العلامات الاجتماعية، وقد استشكل ما الذي يمكن أن تتخذه هذه المقاربة بوصفه طبيعيّاً.

---

(٦) بالنسبة إلى بارط، ما نسمّيه «مجتمعاً» هو مشهد مصطنع، بيد أن طابعه الاصطناعي تُخفيه بعض الآليات التي تجعله يبدو طبيعيّاً. وواجب النقد الأدبي أن يكشف النقاب على الأقل عن عدد من هذه الآليّات لمساعدتنا في فهم هذا المشهد المصطنع، الذي قد نعدّه ظاهرة طبيعيّة، أو مُسلّماً به. انظر: John Sturrock, *Structuralism and Science* (Oxford: Oxford University Press, 1979), p. 61.

(٧) انظر كيف اعترض بارط على المظهر الطبيعيّ للّغة العادية: Roland Barthes, *S/Z*, translated by Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1974), p. 13.

(*) اخترنا «السيمياء» بوصفه ـ في تقديرنا ـ المصطلح الأكثر رواجاً في الكتابات العربية، مع الإشارة إلى وجود نظائر له: العلاماتية، علم العلامات، علم الدلائل، الدلائلية، علم الإشارات، السيميولوجيا، السيميوطيقا، السيمائيات، . . . (المترجم).

(٨) إن مصطلح (Semiology) أو (Semiotics) اقترحه في الأصل اللساني السويسري فردينان دي سوسير. والمصطلح الأخير، الذي يعود إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرس بيرس(Charles Sanders Peirce)، أكثر قبولاً من مصطلح (Semiology)، على العموم.

ومثل باختين، ركّز بارط في البنية الموحّدة التي يُحتاج إليها لتكون اللغة والمعنى ممكنين. أكثر من ذلك، فقد رأى بارط أن دور السامع، أو القارئ، أهمّ من دور المتكلم، أو الكاتب؛ بل لقد أعلن بارط «موت المؤلف» في مقالة كتبها سنة ١٩٦٨ عبر تغيير سلطة المعنى من الكاتب إلى القارئ، عبر قلب الصورة التقليدية للطريقة التي يتولّد المعنى عبرها:

لم يُعِر النقدُ الكلاسيكيُّ القارئَ أيَّ اهتمام، وبالنسبة إلى ذلك النقد، الكاتب هو الشخص الوحيد في الأدب. لقد بدأنا اليوم ندفع عن أنفسنا وهْم الانخداع بالاتهام المضاد المُكابر القائم على اعتبار أن المجتمع الجيّد هو ذاك الذي تُلغى فيه الأشياء، أو تُتجاهل، أو تُقمع، أو تُدمَّر؛ نعرف أنه لإعطاء الكتابة مستقبلها من الضروري أن نسقط الأسطورة: ولادة القارئ يجب أن يكون ثمنها موت المؤلف (Barthes, 1977: 148).

ويحتاج نفي السلطة المطلقة ـ التي كان يحظى بها المؤلف والعلامة/الكلمة في النظرية النقدية الكلاسيكية ـ إلى فهم أفضل للطريقة التي يعمل بها نظام العلامات الاجتماعية ـ حيث اللغة جزء منها ـ في إنتاج النظام الاجتماعي وإعادة إنتاجه. ولا يجب أن يُنظر إلى شيء من هذه العمليات على أنه أمر طبيعي، بل ينبغي أن يكون كل شيء موضوعَ فحصٍ نقدي، ولا سيما مزاعم النفوذ:

«من المعلوم أن وجود الكتابة كله يقوم على أن النص تصنعه كتابات متعددة، تعود إلى ثقافات كثيرة وتتداخل في علاقات متبادلة من الحوار والمحاكاة والاعتراض، ولكن ثمة جهة يتم التركيز فيها هو القارئ وليس الكاتب، مثلما كان يقال حتى الآن. القارئ هو الجهة التي تُسجَّل فيها جميع الشواهد التي تشكّل الكتابة من دون أن يضيع أيٌّ منها؛ فوحدة النصّ لا تكمن في أصله بل في وجهته. والحق أن هذه الوجهة لا يمكن أن تكون شخصيةً بحال من الأحوال: فالقارئ بلا تاريخ، ومن دون سيرة، ولا نفسية؛ إنه شخصٌ ما يمتلك هذه الآثار معاً في حقل واحد، وبها يتكوّن النّصُّ المكتوبُ» (Barthes, 1977: 148).

اللسانيون في الخطاب والفعل الاجتماعي

يتساءل عدد متصاعد من اللسانيين، مثل منظّري الأدب، كذلك عن العلاقة بين الأنماط في الخطاب والفعل الاجتماعي؛ فتحليل الخطاب والتداولية يُعْنَيَانِ بشكل خاصّ بالطرائق التي تبنيها اللغة والتي يُنشئها النظام الاجتماعي. وفي

ارتباط بذلك تبدو أعمال سيلفرشتين (Silverstein) ولوسي (Lucy) وأونج (Ong) مهمّة في اهتمامات الدراسة الحالية.

سيلفرشتين: لغة انعكاسية وخطاب منقول

إنّ المحاولة الأخيرة لتشغيل النشاط اللغوي الواصف والمظهر الانعكاسي للّغة الطبيعية أو العادية مهمّة ليس فقط لدراسات بنية اللغة واستعمالها، بل كذلك بالنسبة إلى كلّ بحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية له اهتمامٌ بالخطاب (Lucy, 1993: 1-4). هذا التوجه الجديد ينطلق من الدور المؤسس الذي تضطلع به اللغة وتطوّره. إنّ معظم أقوالنا هي عن أقوالنا نحن أو أقوال الآخرين، ماضيةً أو مستقبلةً، وهي التي نسمّيها اللغة الانعكاسية أو اللغة الواصفة. فلو لم تكن لغتنا ذات كفاءة انعكاسية، والتي لها الآن، لما أمكن لنا التعليق على الأقوال الأخرى، ومن ثمّ فإنّ حياتنا اليومية كانت ستفسد. «هذا الاستعمال [اللغوي] يعتمد بشكل أساسي على كفاءة اللغة الانعكاسية، وهي قدرة اللغة على تمثيل بنيتها الخاصّة واستعمالها، بما في ذلك كل النشاطات اللغوية الواصفة اليومية لتقرير الخطابات ولتوصيفها والتعليق عليها» (Lucy, 1993: 1).

الخطاب المنقول، الفريد في اللغة البشرية (Hockett, 1963: 13; Lyons, 1977; Silverstein, 1976: 16; Lucy, 1993: 9; Gombert, 1992)، هو نشاط لغوي واصف حاسمٌ. «من بين أهمّ تلك الأنشطة الانعكاسية الصريحة الخطاب المنقول، وهو خطاب يدّعي أنه يُقدّم حدثاً قوليّاً مخصوصاً» (Lucy, 1993: 2). ومن ثمّ فإنّ الأنماط في الخطاب المنقول تشكّل أهمّيّة خاصّة لدى محلّلي الشبكات الاجتماعيّة. إن للخطاب المنقول دوراً ذا أهمّيّة بالغة في طريقة انبناء الشبكات الاجتماعية وتماسُكها، على النحو الذي سأبيّنه لاحقاً. والخطاب المنقول مهمٌّ على وجه الخصوص في بناء أواصر غير مباشرة مع من يختلفون في الزمان والمكان عن زمان الفاعلين الاجتماعيين ومكانهم. ويمكن لعلماء الاجتماع أن يبيّنوا، انطلاقاً من طرائق تعتمد تحليل الشبكات الاجتماعية واللغة الواصفة، التوازي بين فرادة اللغة البشرية وفرادة التنظيم الاجتماعي البشري.

حاليّاً، يتمّ استثمار القوة الانعكاسية للّغة واستعمالاتها المتنوّعة في الحياة اليومية وفق ثلاثة منظورات: (١) التّقليد المنطقيّ اللّسانيّ، الذي يميّز من منطلق مقاربة مرجعيّة للّغة بين اللغة التي تحيل إلى الأشياء (أشياء اللغة) واللغة

التي تحيل إلى أحداث اللغة (اللغة الواصفة)؛ (٢) التقليد السّيميائيّ الوظيفيّ، الذي يؤكّد مركزيّة التأطير التخاطُبيّ الواصف لاستعمالات اللّغة جميعها؛ (٣) مقاربة الإنجاز الأدبيّ، التي تتصدّر استعمال الخطاب الانعكاسيّ وقوّته في تحويل السياقات المثيرة، ولا سيما فنون القول.

ويهدف عمل سيلفرشتين على التداولية الواصفة إلى رسم النماذج والبنى التي تم اكتشاف مستواها مؤخراً، تماماً مثل النماذج الواصفة التي ظهرت انطلاقاً من علاقتها بالتداولية (المحضة) وبموضوعها، بغضّ النظر عن كونها تتعلّق بالحدث القوليّ نفسه أو بغيره أو بحدث قوليّ متخيَّل. وأقام سيلفرشتين الدليل على أنّ التفاعُل الاجتماعي/الخطابي مرهون بعملية مترابطة من مستويات ثلاثة: الخطاب العادي، والتداولية، والتداولية الواصفة. فالمشيرات التي تعمل بوصفها عناصر إشارية تداولية وتداولية واصفة، تصل بين هذه المستويات بعضها ببعض، وتصل بينها وبين السياق الاجتماعي الذي يقع فيه الحدث القوليّ. وكلّ تفاعُل وفق هذا المنظور يخلق نصّاً «تفاعُليّاً» و«إشاريّاً»:

لكن **التفاعل الخطابيّ** - نعني الواقعة الاجتماعيّة التي يشكّلها الاستعمالُ اللغويُّ إشاريّاً - يبدو في الواقع ذا انسجام بوصفه حدثاً ديناميكيّاً يفصّلُ سبباً افتراضيّاً لنتيجة مستلزمة. ويبدو أن هذا الانسجام يتطلب نمذجة من حيث الوقت الحقيقي للمراحل التي يتم إنجاز «العمل» التفاعلي خلالها، بوساطة عناصر إشارية (إن هي إلا، ينبغي التذكير بذلك، إسقاط إشاري شكلي مركزيّ للسياق الافتراضي/المستلزَم). فالنموذج «الحَدَثيّ» للتفاعل القوليّ، بما فيه من مراتب داخلية متسلسلة وعلاقات تراتبية، هو تمثيلٌ تداوليّ واصف للبيانات الإشارية، تُسندها لها بنية منسجمة تأمر التفاعل القولي بوصفه نصّاً تفاعُليّاً ذا تسلسليّة مفيدة حدثيّاً، قابلة للإتمام أو الإنجاز غرضيّاً، إلخ.

ولإتمام وضع نصّ تفاعليّ (واحد على الأقل) أو إنجازه بتفاعل خطابي يتطلب ذلك، إضافة إلى إرفاقها بالوظائف السيميائية الإشارية المقترنة بها من افتراض واستتباع، والكيفية الوظيفية للتداولية التي يتكون منها التفاعل الخطابي حرفيّاً، الاضطلاع بكيفية وظيفية أخرى، هي التداولية الواصفة هنا؛ أي هي الوظيفة التداولية الواصفة لحصول الأشكال - الإشارية، وهي على الأقلّ ضمنيّاً تُنَمْذِجُ العلاقات الإشارية السياقية بوصفها مقاطع حدثية

لنص تفاعلي. فلا مجال لانسجام تفاعليّ من دون وظيفة تداولية واصفة تعمل في الوقت نفسه مع أي وظيفة/وظائف تداولية يمكن أن تكون في التفاعل القوليّ، ومادام لا يوجد إطار للبنية ـ وهنا هي بنية نصّيّة تفاعليّة ـ ترتبط الأصول أو البُؤر الإشاريّة بعضها ببعض، بوصفها إسهامات مركّبةً في حدث/أحداث تقبل التقطيع والإتمام. في الواقع، فإن الوظائف التداولية الواصفة تُخضِعُ العناصر الإشارية لحدث/أحداث قابلة للتأويل وفق هذا النمط أو ذاك من الأنماط التي يتشكّل منها استعمالُ اللغة في التفاعل. إن فهم التفاعل الخطابي بوصفه أحداثاً، من هذا النمط أو ذاك، يعني تحديداً الحصول على نموذج للتفاعل النّصّيّ (Silverstein, 1993: 36-37).

ويعرّف سيلفرشتين مفهومه للنّصّ الإشاريّ على النحو الآتي:

الإحالة والإسناد في تأويلهما المعتاد هما، من وجهة النظر هذه، نمطان حدثيّان مركزيّان قابلان للإنجاز أو الإتمام غرضيّاً، إذ يحدّد ضرب مخصوص من التخطيط **النصّ الإشاريّ**. مثل هذا النّصّ، الذي يسعى كثير من المنظّرين إلى تعريفه بشكل خاطئ اعتماداً على النّصّ التّفاعليّ، يبدو أنه يحظى بواقعية إلى حدّ كبير، إلى الحدّ الذي يجعل الإحالة والإسناد يُفهمان بوصفهما وظيفتي التفاعل الخطابيّ المركزيّتين أو حتى الخصوصيّتين والهادفتين. (راجع وجهة النظر المتعلقة بمعالجة المعلومة أو وجهة النظر المنطقية لانسجام التفاعل الخطابي) (Silverstein, 1993: 37).

يستعمل تحليل سيلفرشتين مقاربة بنائيّة للّغة واللغة الواصفة ليُبرهن على العملية الدقيقة للّغة في مستويات متعدّدة في تفاعُل مستمرّ مع أيّ واحد من تلك المستويات تماماً كما هي الحال مع السياق الاجتماعيّ. وبمرور الوقت، يتبادل الاجتماعيّ واللّسانيّ الإنتاج وإعادة الإنتاج؛ إذ كل واحد منهما يجعل الآخر ممكناً في المقام الأوّل. وتُعدُّ الظواهر اللسانية، من منظور سيلفرشتين، متعدّدة الطبقات؛ إذ توجد اللّغة واللغة الواصفة والتداولية والتداولية الواصفة. فالعلاقات البينية بين هذه المستويات، إضافة إلى علاقاتها بالعمل الاجتماعي هي الإشكالية التي حملها سيلفرشتين إلى اللسانيات. ويسعى سيلفرشتين إلى معرفة كيف تتميز هذه المستويات بعضها من بعض، وكيف تتفاعل فيما بينها ديناميكيّاً في المسارات الاجتماعيّة. في هذا الكتاب، أتبنّى مثل هذا التصوّر المتعدّد الطبقات للّغة، وهو تصوّر من شأنه أن يفتح إمكانات جديدة لم تكن

مقاربةُ اللغةِ الأحاديّةُ الطبقةِ بقادرة على توفيرها. وباستعمال هذا التصوّر، سأُثبتُ لاحقاً أنّ التفاعل بين الأنماط الخطابية والاجتماعية أوضحُ وأجلى في مستوى اللغة الواصفة.

أونج: تغيير صيغ الحكاية بين الشفاهية والكتابية

يسلّط عمل سيلفرشتين الضوء على التفاعلات في المستوى الأصغر بين العمل اللغوي والاجتماعي. ولا تزال تفاعلات المستوى الأكبر والمسارات التاريخية المشتقّة منها تتطلّب التفسير. ويمكن القول إنّ عمل أونج في تحليل التفاعلات بين تغيير صيغ الخطاب والتغير الاجتماعي على المستوى الأكبر، يكمّل تحليل سيلفرشتين على المستوى الأصغر.

فمن المعلوم لدى علماء الاجتماع أنّ أيّ تغيير في صيغ الإنتاج يؤثّر في البنية الاجتماعية؛ فكيف الحال مع تغيير صيغ الخطاب؟ لقد أخذ أونج على عاتقه مهمّة اكتشاف الانتقال إلى الكتابة وتتمّتها الطباعة. ولقد حاول استكشاف جذور تغيير صيغ الخطاب في الحياة الاجتماعية وتبعاتها. إن الإعلام والتكنولوجيا المستخدمة في إنتاج نشر الحكايات والترويج لها مرّ بتغيُّرات تاريخية، من المحادثة الشفاهية إلى الكتابة، ومن الكتابة إلى الطباعة، إلى وسائل الإعلام الإلكترونية. فما تعالقات هذه التغيُّرات في إنتاج الخطاب في الحياة الاجتماعية؟ وما أصولها وما نتائجها؟

وقولنا إنّ تغييرات عظيمة كثيرة في النفس الإنسانية وفي الثقافة تتصل بالانتقال من الشفاهية إلى الكتابة لا يعني جعل الكتابة (أو تابعتها الطباعة، أو كلتيهما معاً) السبب الأوحد لكل التغييرات. فالصلة بين الأمرين ليست مسألة اختزالية بل علائقية؛ ذلك أن التحول من الشفاهية إلى الكتابة يرتبط ارتباطاً داخلياً حميمياً بتطوّرات نفسية واجتماعية أكثر مما قد لاحظنا حتى الآن. والتطورات في إنتاج الطعام، والتجارة، والتنظيم السياسي، والمؤسسات الدينية، والمهارات التكنولوجية، والممارسات التعليمية، وفي نواحٍ أخرى من الحياة الإنسانية، كلها تسهم بأدوارها الخاصة المتميزة في هذا التحوّل. وقد تأثرت هذه التطورات في معظمها بالتحول من الشفاهية إلى الكتابية وما تلاها،

بقدر ما أثر كثير منها بدوره في هذا التحوّل، والأرجح أنّ كلّاً منها قد تأثّر على حدة بهذا التحوّل، وغالباً ما كان هذا التأثر بدرجة عميقة جدّاً(*) (Ong, 1982: 175).

قد يكون المستوى الأكبر لتحليل التفاعل بين النماذج الخطابية والاجتماعية ذا فائدة أكبر ممّا لو انتقلنا اليوم نحو مرحلة جديدة، مع امتياز الحواسيب والإنترنت؛ إذ نلاحظ كيف تظهر الجماعات في الفضاء السِّبراني، وكيف تتصارع فيما بينها وكيف تسعى للتحكّم؛ من ذلك أن ديبل (Dibbel, 1993: 42) يصف كيف يحدث اغتصاب في الإنترنت وكيف تردّ الجماعة الفعل بعد نقاش طويل بعقوبة الإعدام. لا شكّ أنّ الجريمة والعقاب كلاهما افتراضيٌّ، وكذلك الجماعة نفسها افتراضية؛ إذ تتكون من أناس يبعد بعضهم عن بعض مسافات طويلة، ويتواصلون عبر الحاسوب.

لقد وصلت إلى قناعة [يستعرض الكاتب تجاربه وخبراته في الجماعة الافتراضية حيث حصل الاغتصاب ورد الفعل عليه] مفادُها أن هؤلاء يُعلنون المراحل الأخيرة من عقود المرور الطويل نحو عصر المعلومات، وهو تغيُّرٌ في النموذج من المرجَّح أن يؤدّيَ إلى اضمحلال الحاجز الناري الليبرالي الكلاسيكي الذي كان يفصل القول عن الفعل، يُعرف (وهو نفسه نتاج تغيّر نموذج مُبكر، يُعرف بعصر الأنوار/التنوير)... فالتعليمات التي تكتبها على جهاز الحاسوب هي نوع من الخطاب لا يتواصل لجعل الأشياء تحدث مباشرةً وبشكل حتمي، مثلما يفعل قدْح الزناد. إنّها تعويذات، بعبارة أخرى، وقد أضحى الجميع يتفهّمون الاتجاهات الكاسحة التكنولوجية ـ الاجتماعية للّحظة الراهنة، من نموّ تبعية الاقتصادات في التدفق العالمي للكلمات والأرقام التي جرى توثينُها بشكل كثيف، إلى القدرة المزدهرة لعلماء الهندسة البيولوجية في الحديث عن الطّلّسمات المكتوبة في نصّ ذي أحرف أربعة للحمض النووي DNA ـ

(*) والتر ج. أونج، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة حسن البنا عزالدين؛ مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ ١٨٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص٢٤٤. [ص١٧١ من الطبعة الإنكليزية] (المترجم).

وأصبح الجميع يعرفون أنّ التعويذة قد اخترقت بسرعة نسيج حيواتنا(Dibbel, 1993: 43).

إنّ تجارب الكاتب تهتزّ إن لم تغيّر كلّيّاً رؤاه السياسية عن حرّية الخطاب والتمييز الليبرالي بين القول والفعل - وهو مثال بارز للتشعّبات البعيدة المدى لأنماط الخطاب. «الأمر الجادّ الذي أخرُجُ به هو مفهوم الاغتصاب الافتراضي، أمّا الأمر الأقلّ أهمّية الذي بوسعي استخلاصُه فيتمثل في أنني قادر على اعتبار مفهوم حرّية القول قائماً بتقسيم منهجيّ للعالم إلى عالمين أحدهما رمزي والآخر واقعي» (Dibbel, 1993: 43).

لم يعد بوسعي أن أقنع نفسي أنّ عزلنا المطلوب للّغة عن عالم الفعل لم يكن سوى برنامج حاسوبي غير منظّم [مرتجل] معتبر، أو بديل مؤقّت [لسدّ الفراغ] معطوب فلسفيّاً، مضادّ للحرمان، الأمر الذي ينبغي فعلُه ريثما يعجَّل بالإتيان بشيء أصدق وأكثر رشاقةً. فهل أكون مخطئاً عندما أظنّ أنّ هذا الشيء الأصدق والأكثر رشاقةً يمكن إيجاده في لامدامو (LambdaMoo) [وهو اسم الجامعة الافتراضية المرتكزة على النص، حيث تُحفظ قاعدة البيانات السالفة الذكر]؟ قد أواصل البحث عنها هناك، ملتمساً حضورها تحت سطح كلّ تفاعُل (Dibbel, 1993: 42).

ومع ذلك فإن أنماط الخطاب القديمة لم تنسحب كلّيّاً قَطُّ قبل ظهور تكنولوجيات جديدة للخطاب. تماماً مثلما أنّ اختراع السيارة لم يجعل الدرّاجة تنقرض، فإن خطاب وسائل الإعلام الإلكترونية لن يُعوّض بشكل كامل سائر أنماط الخطاب. والحاسوب لم يعوّض القلم والورقة، مثلما أن الكتابة لم تعوّض المحادثة الشفوية. ولعل وسائل الإعلام الإلكترونية، مثلها في ذلك مثل الكتابة والطباعة، ستفتح إمكانات جديدة للتنظيم الاجتماعي عبر إعادة إنتاجها له، وعبر إعادة إنتاجه لها.

وجهة نظر علماء الاجتماع للغة والتنظيم الاجتماعي

أعدادٌ في ارتفاع من علماء الاجتماع، مثلما أسلفتُ الإشارة، يطبّقون منوالاً سببيّاً بالنسبة إلى العلاقة بين النماذج الأدبية والنماذج الاجتماعية.

والعلماء الذين ستُعرض أعمالهم أدناه ينبغي أن يُنظر إليهم على أنهم أمثلة فحسب، لأن الغاية لا تتمثل في توفير قائمة بأسماء من يرى هذه الرؤية، ولكنها تتمثل في رسم خريطة اتجاه حديث بين علماء اجتماع من مختلف التخصصات. سأنظر باختصار في وجهات نظر كل من سيويل (Sewell)، وأميرباير (Emirbayer)، وغودوين (Goodwin)، وأبراهامسن (Abrahamson)، وفمبرون (Fombrun)، وسومرس (Somers)، وشتينمتز (Steinmetz)، وهارت (Hart)، وأخيراً وايت (White).

وعلى النقيض من نموذج بيكر غير القائم على المعاملة بالمثل، طوّر سيويل نموذجاً سببيّاً قائماً على المعاملة بالمثل في ما يتعلق بالعلاقة بين الثقافة والبنية؛ فبالنسبة إليه «النشاطات الرمزية تصوّر الظواهر وتصورّها تلك الظواهر بدورها، ولا يمكن اختزالها في معنى رمزي - على سبيل المثال، شبكات التواصل بين الناس... فالنصوص يجب أن يُنظر إليها بوصفها منتجات اجتماعية لها انعكاسات اجتماعية» (Sewell, 1994: 32). ويشرح نموذجه على النحو الآتي: «إنها مرتبطة بحقائق خارجية عبر مؤلفيها الذين يستعملون بشكل إبداعي مواضعات لغوية قائمة للوصول إلى مقاصدهم المشكّلة اجتماعيّاً، وعبر قارئيها معاً، الذين يتأثّرون بالنصوص ولكنهم أيضاً يُؤوِّلونها - بشكل إبداعي أيضاً - في ما يتعلق بهويّاتهم واهتماماتهم المخصوصة اجتماعيّاً» (Sewell, 1994: 37). إنّ منظور سيويل مؤشّر مهمّ على الانطلاق من الاختزالية إلى نموذج تبادلي (Sewell, 1992).

ويقترح أميربابر وغودوين كذلك نموذجاً سببيّاً تبادُليّاً لتعليل «تكاثُر البنى - الاجتماعية والثقافية على حدّ سواء - التي يقع في نطاقها الفاعلون في أيّ وقت معيّن». ويريان أن «محلّلي الشبكة يسعون إلى الاهتمام بموضوع الطرائق المركّبة/المعقّدة التي يتم تحديد هويّات الفاعلين الاجتماعيّين ثقافيّاً ومعياريّاً واجتماعيّاً كذلك عبرها؛ وبعبارة أخرى يهتمّون بالاختراق المتبادل لتلك البنى الثقافية الاجتماعية». إنهما يحاولان وضع «كشف تأليفي حقيقي للعمليّات والتحوّلات الاجتماعية التي لا تأخذ بعين الاعتبار العوامل البنيوية فحسب، بل كذلك العوامل الثقافية والخطابية» (Emirbayer and Goodwin, 1994).

ويشرح أبراهامسن وفومبران العلاقة بين البنية الثقافية والبنية الاجتماعية، عبر «مسار تأثير يقوم على الدور والتسلسل»، ويريان أن «الأهم أننا نلاحظ مسار تأثير دوريّاً بين الشبكات ذات القيمة المضافة والانسجام الثقافي الأكبر: فالتعاون بين التنظيمات والترابط التنافسي بينها، كلاهما يشكّل الثقافة الكبرى وتتولى الثقافة الكبرى التي تتولد عنهما تثبيتهما وإدامتهما» (Abrahamson and Fombrun, 1994: 750).

فكل من سومرس (Somers) وشتينمتز (Steinmetz) وهارت (Hart) يندرجون ضمن التبادلية السببية وإن استعملوا مصطلحات أخرى. يقول سيويل محلّلاً أفكارهم: «يطرح شتينمتز السؤال الآتي: كيف تشكّل القصص/الأحاديث التاريخ المعيش - وهو السؤال الذي تسميه مارغريت سومرس«الحكائية الأنطولوجية»، أمّا شتينمتز فيدعوها «الحكايات الاجتماعية». إنّ مقدّمات هذه المقالات تقوم على أن للحكاية ما تسمّيه جانيت هارت «دوراً مزدوجاً»: إنها ليست وسيلة لتمثيل الحياة تُستعمل بشكل واعٍ من قبل المؤرخين والروائيين والأخباريين، ولكنها إلى ذلك مكوّن ثقافي أساسي للحيوات التي تقدّمها/تمثّلها» (Sewell, 1992: 482-483).

وايت: بناء مزدوج للطبقات والقصص

بالنسبة إلى وايت، الذي سأستعمل نموذجه في هذه الدراسة، فإن الحكاية تعكس الطبقات وتُكوّنها، أمّا الطبقات فتفترض القصص مسبقاً وتولّدها [في الآن نفسه]. ويستثمر وايت الطرائق المعقدة التي تتفاعل عبرها الهويات والطبقات والقصص من أجل إنتاج بنية ثقافية. وكان تركيزه منصبّاً على مساعي التحكّم وعلى كيفية ارتباط هذه المساعي بالهويات والقصص والطبقات. يقول وايت (White, 1992): «القصص حوامل أساسية لنسج الشبكات» (ص٦٧)؛ والقصص «تصف الطبقات في الشبكات» (ص٦٥) بالنسبة إلى المشاركين والجمهور (ص٦٩) وهي تكوّنهم؛ و«تصبح الطبقة مكوَّنة بواسطة القصة التي تحدّد زمناً اجتماعيّاً عبر حكايتها للطبقات» (ص٦٧)؛ إذ تأتي «القصص عبر وسيط، وتصبح هي في حدّ ذاتها وسيطاً للتحكّم في الجهود: ذاك جوهرها» (ص٦٨).

فالتحكّم في الجهود بالنسبة إلى وايت (White, 1992: 3-64 and 312-316) هو نتيجة (ويُفضي إلى) هويّات متعدّدة ومتنوّعة المستويات يتشابك بعضها في بعض لتكوين نظام اجتماعي.

فالهوية الكامنة ضمن نظام اجتماعي أبعد هو مفهوم علائقي يختلف عن «الذات» و«الشخصية».

فالنزاعات والتجاورات تنتج الهويات في الفعل الاجتماعي، بينما تولّد الهويات الفعل. وبحسب وجهة نظر وايت، تعرّف الهوية بكونها «أيّ مصدر للفعل لا يكون مرجع تفسيره الخصائص الفيزيائية والبيولوجية، والذي يمكن للملاحظين أن يسندوا له معنى» (White, 1992: 6)، فالهويات كالطبقات مبنية سرديّاً. إنها متعددة، ومتعددة المستويات، فكل منها مصحوبة بمجموعة من القصص، تعرض مرة أخرى تفاعُلاً متبادلاً بين الجانبين الأدبي والاجتماعي. وتظلّ الهويات كمواقع للصراع ولا تستمر إلا إذا «تحولت إلى إعادة إنتاج للذات [تشكُّل]. . . وتنصِّبُ الهويّة وتوسِّد لها الأمر في سائر أركان النظام الاجتماعي» (White, 1992: 23)[(٩)].

ويلحّ وايت على أن تحويل اللغة هو العملية الرئيسية لبيان العلاقة المتبادلة والتطور المتوازي لكل من البنى الاجتماعية والبنى الخطابية. في عملية تحويل الأقوال يظلّ الفاعلون الاجتماعيون هم أنفسهم، وطبقاتهم هي نفسها، وإن عدّلتها المحتويات المضافة حديثاً، في حين أن القصص والطرائق التي رُويت بوساطتها يجري تغييرها؛ فالقصص، أو بشكل أوضح رواية ما حدث، تُنقل بشكل مستمر وانتقائيّ عبر تدوينات انعكاسية:

طبقات النمط هي شبكة وميدان في الوقت نفسه، كلاهما علاقة وقول. إنه

(٩) ينبغي فهمُ النظام الاجتماعي الكامن عند وايت في سياقه المكاني (الاجتماعي والمادي)، والزماني (الآني والتاريخي). وفي شبكة نقل الحديث النبوي يكون على الرواة في الأزمنة اللاحقة ـ ممن تشكّلت هوياتهم وترسّخت في سياق بنية أوسع ـ أن ينحازوا كأصدقاء أو كأعداء لنقد هويات سابقيهم والدفاع عنها. وإن النزاع المتواصل في الهويات يتسبب في تدفق هويات الرواة عبر الزمن، حتى بعد وفاتهم. وفي بنية زبونية، كنظام **الإسناد**، عندما تكون هوية شيخ أحدهم محلّ طعن فإن هوية التلميذ تكون في مرمى الطعن هي الأخرى؛ فبالدفاع عن هوية شيخ أحدهم وشيوخ الشيخ إلى ما لا نهاية فإن الراوي يدافع عن هويته الخاصة، وهي هويّة مشتقّة من هوياتهم، بشكل مباشر أو غير مباشر.

قول يتمّ تحويله، لا طبقة - وطبعاً ليسوا أشخاصاً، فهؤلاء مُستأمَنون عليها أو منتوجات ثانوية للعملية. ويرتبط جوهر الطبقة بمدى قبول التدوينات الانعكاسية في ميدان الشبكة بوصفها ضمانات، وبطبيعة المقتضيات والتضمينات التي تحملها. وكل هذا يمكن اعتباره مجموعة مخصوصة من القصص المقبولة؛ لذلك، وضمن أوضاع تاريخية تفصيلية مخصوصة، فإن الطبقة هي كذلك حدّ، وتأتي مثل ظرف لعملية اختيار مشتركة ضمن مجموعة القصة (White, 1995a: 1042).

يهدف وايت إلى مدّ الانعكاسية الخطابية، التي تمت مناقشتها آنفاً، لتشمل التفاعل الاجتماعي، ومن ثمّ، يتمّ الربط بينهما ربطاً. فبالنسبة إليه، فإن الانعكاسية تسم التفاعل الخطابي والاجتماعي معاً؛ من هنا، فإن رهان التصرف في حساباتنا وفي طبقاتنا، عبر تحويلات مصنوعة بدقة وعناية، و/أو بعفوية، هو مسار ينجم عنه رهان أكبر يتمثل في التعاطي مع الغموض في الخطاب، وفي العلاقات الاجتماعية، في ظل حضور المشاهدين (الجمهور):

في مواصلة العمليات الانعكاسية للإدراك المتبادل قد لا تبدو التبديلات التي تم التفاوض بشأنها للجماهير مباغتةً أو حتى لافتةً للانتباه، سواء عبر العلاقات التي أجرت ذلك التغيير أو تلك التي لم تفعل. على الأقل، وفي درجة صغرى من الثنائية، يمكن أن تكون إنجازات كثيرة استراتيجيةً للجمهور. بيد أن الجماهير قد تفرض رقابة على السكان الذين جمعتهم رفقة قصيرة الأمد، وهي رقابة تتوافق مع بعض الأعراف الثقافية لللياقة، لا مع اهتمامات مجال الشبكة المخصوص (White, 1995a, 1056).

فالتبديل بين الشبكات، مثلما بيّنا ذلك، قد يكون آنيّاً أو تاريخيّاً [زمانيّاً]. فتبديل القديم، مثلما بيّن ذلك وايت، أمرٌ ضروريّ لبروز مستويات الكلام وأساليب اللغة. وعلى صعيد آخر، تنجُم الرواية وتعيشُ، مثلما تهدف إلى بيانه هذه الدراسةُ، على تبديلات زمانية بين مجالات الشبكة التي تُوجدها في المحلّ الأوّل. وتتطوّر الأنماط الخطابية، مثلما يؤكد ذلك وايت، «في ملاءمة متبادلة مع بعض أشكال نظام الهيمنة» (White 1995a: 1039). وسنستعمل التبديل الآني والتاريخي في اللغة والشبكة لتسليط الضوء على بنية الهيمنة، أو القوة/النفوذ،

في شبكة اجتماعية مهيكلة سرديّاً، وهو ما سنقدّمه في الفصل الآتي، بتفصيل أكبر.

ولقد استخرجنا آنفاً كيفية اتخاذ كشف العلاقة بين الكلمات والأفعال أشكالاً متنوعة. والأمثلة التي عرضناها في هذا الربط هي أبعد ما تكون عن أن تكون استقصائية. وثمة بحوث أخرى كثيرة، على غرار بحوث غيرتز (Geertz) وبرونر (Bruner) وتيلي (Tilly) وبيرمان (Bearman) وشوتر (Shotter)، ضمن بحوث أخرى في اختصاصات متباعدة تعدُّ إسهامات في النموذج المتبادل بوصفه بديلاً من النموذج الخطّيّ، الذي يحول ضيق المساحة بيننا وبين مناقشته هاهنا.

ولقد بيّنت الدراسات الآنفة الذكر أن المدافعين عن البنيوية الأدبية والاجتماعية من مختلف التخصصات الأكاديمية يثمّنون أكثر فأكثر أهمّيّة العلاقة بين النماذج الأدبية والنماذج الاجتماعية. وتقوّي هذه الحركات في مختلف التخصصات بعضها بعضاً على نحو متزايد.

ومن ثمّ، فقد عرف عددٌ متزايد من العلماء من مختلف الميادين مؤخّراً أنه لا يمكن فصلُ القصة عن الخطاب، ولا عزلُ العمل عن القول. وبدلاً من ذلك، فقد سعوا إلى الربط بينهما بوساطة نموذج دائريّ. ولقد صاغ لابوف (Labov, 1984: xiii) هذا الإطار التأويلي باختصار مفيد، إذ قال: إن استعمالَ اللغة «يُعرِّف النظامَ الاجتماعيّ، وذلك النظامُ الاجتماعيُّ بدوره يعرّف ذلك الاستعمالَ».

كيف نجسر الفجوة بين البنيوية الأدبية والبنيوية الاجتماعية؟

«ما الذي نجنيه وما الذي ندركه عبر الانتقال بين طبقات الفهم هذه؟ إنها أنماط الأنماط، أو الأنماط الواصفة» (Volk, 1995: 1). إن الأنماط الواصفة تنتج بنيات واصفة. فالأنماط الأدبية والاجتماعية تطبّق بعضها على بعض، وتنتج معاً الأنماط الواصفة. والنظام الاجتماعي البشري هو بنية واصفة مترابطة بالقول والعمل. ويُعدّ القول قدرة متميّزة للبشر، وله دور لا يُنكر في الأعمال الاجتماعية والعلاقات، وهو يميّز النظام الاجتماعي البشري عن النظام

الاجتماعي لدى الحيوان (White, 1992). إن النظام الاجتماعي المنقطع عن اللغة ليس بشرياً. إن ما نجنيه عبر الربط بين العمليات الأدبية والاجتماعية بوصفها أنماطاً واصفةً هي هذه الطبيعة المتميّزة للنظام الاجتماعي البشري. ويمكن ابتكار هذه الصورة عبر تطبيق البنيويتين الأدبية والاجتماعية إحداهما على الأخرى، الأمر الذي سيعوّض نماذج العملية الاجتماعية الآلية وغير التبادلية. ومنذ عقود قريبة أحرزت البنيوية تقدُّماً معتَبراً في المجالات الاجتماعية والأدبية. وقد نتج عن ذلك، عدا محاولات معزولة، فهمٌ مقطَّعٌ [مُجزَّأ] للّغة والمجتمع، وهو ما تسعى الدراسات الحديثة لتجاوزه تأسيساً لفهم أفضل للعمليات الاجتماعية والأدبية. ومع ذلك، تظل هناك فجوة قائمة بين البنيوية الاجتماعية والبنيوية الأدبية.

السلطة الاجتماعية والسلطة الخطابية

ثمة مثال على كيفية تمكُّن مقاربة مدمجة من تعزيز فهمنا لما يتصل بقضية القوة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن السلطة الاجتماعية والسلطة الخطابية تأتيان معاً على الدوام، فإن العُرف العام الجاري اليوم في العلوم الإنسانية والاجتماعية يتمثل في استعمال إحدى السلطتين، من منظور خطّيّ سببيّ، لتفسير الأخرى.

وما دامتا توجدان معاً، فإنه من اليسير الدفاع عن النموذجين كليهما: السلطة الاجتماعية المفضية إلى السلطة الخطابية. ولكن، ومثلما سنبيّن ذلك في الفصول القادمة، فإن مركزية الشبكة والقوّة الخطابية تتوقف إحداهما على الأخرى. وقد ذكر بيكر (Baker, 1990: 4-5) أن «السلطة السياسية، من هذا المنظور، هي مسألة سلطة لغوية». وللبرهنة على ذلك، لا يمكننا على أية حال التعويل على النماذج التقليدية غير التبادلية للعلاقة بين القوتين الخطابية والاجتماعية.

كل شبكة اجتماعية هي مجال ثقافي في الوقت نفسه (White, 1995a). بعبارة أخرى، فإن حدود الجماعة الخطابية تختلط بحدود الشبكة الاجتماعية. عُرفيّاً، تمت معالجة مسألة القوة بشكل منفصل على المستويين كليهما، وهي ممارسة أدّت إلى تأويلات اختزالية. والمشكل الاجتماعي من هذا المنظور كان

عليه أن يحدّد ما الجانب الذي له أولوية على الجانب الآخر. وقد رأى بعضهم أن المستوى الاجتماعي له الأولوية المطلقة، في حين رأى غيرهم العكس. وبالمقابل، وانطلاقاً من المنظور المندمج المجمل آنفاً، فإنه بوسعنا توقُّع بروز أسئلة جديدة؛ منها على سبيل المثال: كيف تنتج القوة الاجتماعية والقوة الخطابية؟ وكيف تعيد إحداهما إنتاج الأخرى بشكل متبادل؟ ولِمَ يحظى الفاعلون الاجتماعيون ذوو السلطة الاجتماعية بسلطة خطابية كذلك؟

اقتران الأنماط الأدبية والاجتماعية

ومع ذلك فقد أظهر العرض النقدي الآنف الذكر أنه ثمة حركة على نطاق واسع في العلوم الإنسانية والاجتماعية نحو تجسير الفجوة بين مختلف جدائل المسألة البنيوية. هذا التوجّه الجديد يتبنّى مقاربة تكوينيّة للّغة، تُقابل المقاربة المرجعية التقليدية، كما يتبنّى صورة غير خطّيّة للعملية الاجتماعية، تُقابل النماذج غير التبادلية المتواضع عليها. ويبدو الاقتراب بين خطّي المسألة البنيوية مُجَهّزاً بهذه المقاربات التكوينية للّغة وبنموذج تبادليّ للتفاعل بين العمليات الأدبية والاجتماعية.

ولطالما استدخل علماء الاجتماع المقاربة المرجعية للّغة التي نتجت عن تفضيل العمل على القول. مع أنه لا يمكن تصوُّر إمكان العمل الاجتماعي من دون قول. ومع ذلك تعطّل المقاربة المرجعية طريقة إقامة الارتباط بين استعمال اللغة والعملية الاجتماعية دون اختزال أحدهما في الآخر أو التأليف بينهما. بيد أن المقاربة التكوينية الحديثة للّغة على النحو الذي بيّنّاه آنفاً، تسمح لنا بأن نُبرز تضافر القول والعمل في بناء البنى الاجتماعية وإعادة بنائها.

ويبرز التقرير السالف الذكر أن العلاقة بين الكلمات والأفعال ـ وبالأخصّ بين البنية الاجتماعية والبنية السردية ـ لا ينبغي أن تؤخذ بوصفها ثنائية، بل بوصفها جدلاً تكوينيّاً وإنتاجيّاً تبادُليّاً. ولقد أضحى واضحاً أن ثمة مشاكل في تهيئة مثل تلك الثنائية وصيانتها، لأن القول يمكن إدراكه بوصفه عملاً، والعمل يمكن إدراكه بوصفه قولاً، الأمر الذي يجعل الحدود بينهما غير واضحة. ولكن الجدل والتوتّر يجب أن يتم الحفاظ عليهما طالما أنّ الفرق بينهما قد استُغلَّ في

وضع مقاربة تكوينية للّغة، وهي التي تسمح لنا بالمقابل، بفهم أفضل للعمل وللعلاقات الاجتماعية.

إن مغالطة الدمج لم يعد بوسعها الرجوع عن الاعتراف بالاستقلال النسبي للبنى الأدبية والاجتماعية وبالترابط بينها؛ فصورة الفاعل الاجتماعي التي تشبه صورة روبنسون كروزو أو آدم في النظرية الأدبية والاجتماعية تُستبدل بها صورة أقدر على التماشي مع الخبرة اليومية.

الفصل الرابع

إعادة تشكيل شبكة النقل الحديث
من المرويّات إلى الشبكات

يعكس السرد شبكات من العلاقات الاجتماعية ويعيد بناءها، ومن ثم فإنه يعيد إنتاجها على المستويات الاجتماعية والأدبية. وقد يُنظر إلى التقرير الآتي على أنه مثال تاريخي لمناقشتنا النظرية السابقة للعلاقة المتبادلة بين البنية السردية والبنية الاجتماعية، ويوضح كيف يستنسخ السرد شبكات تاريخية في كل جيل، وكيف تعيد حكاية القصص من جديد تنشيط علاقاتنا وتوسيع شبكاتنا بأثر رجعي. ويمكّننا هذا الرأي من أن نقدّر بشكل أفضل السبب الذي كان يدعو علماء الحديث لأن يكونوا يقظين تمام اليقظة في ما يتعلق بالشبكات الماضية، والتي تتجسد في السير الذاتية لمعلميهم وشيوخهم عبر الأجيال. وإن وجود اختصاص علمي مستقل (يتمثل في علم الرجال والطبقات) يشهد على العناية الفائقة التي تبدو لتوثيق العلاقات في الماضي. وقد ركز هذا الاختصاص على دراسة العلماء وشبكاتهم عبر الزمن. ويتوسع هذا الفصل فيما شرعنا فيه آنفاً من مناقشةٍ لأدبيات معاجم سير الرجال، والتي أرى أنها سرديات كبرى للحديث النبوي. ولقد كان علم الرجال التقليدي وعلم الطبقات أبعد ما يكون عن الكيان الواحد المتجانس بدلاً من ذلك، لدينا أنواع مختلفة من علوم الرجال، يركز كل واحد منها على مجموعة معينة أو نطاق معيّن في شبكة نقل الحديث. وعلاوة على ذلك، فإن كل جيل جديد من العلماء يُجري تحديثاً مستمراً ويعمد إلى إلحاق هذه الأدبيات الجديدة بما سبق عبر إضافة معلومات جديدة حول معظم الطبقات الأخيرة، المتواصلة دون انقطاع على مدى قرون. ويتحرّى علماء الحديث أكثر من أي مجتمع فكري آخر أمر شبكتهم، لأنهم على علم أنها وحدها تُكسبهم هويتهم، ومركزهم، وسلطتهم، ورأس مالهم الاجتماعي. إنها لا تساعدهم على إنشاء الموثوقية الخاصة بهم وعلى تأكيد صدق الأحاديث

التي يروونها فحسب، بل تساعدهم كذلك في منافسة زملائهم على اكتساب طلاب أكثر عدداً وأفضل نوعيّةً. وحتى لو كان من الممكن للطالب الحصول من مصادر أخرى على الرواية التي رواها أحد علماء الحديث، فقد كان من المستحيل على الطالب الوصول إلى الشبكة التي يملك عالم الحديث وحده السلطة على ربط الطلاب بها، وذلك ببساطة لأن عالم الحديث يمثل الحلقة الأخيرة، وربما الوحيدة المتاحة للسلسلة. والنص المكتوب وحده لا يكفي لتزويد الطالب بما يرجوه؛ بدلاً من ذلك، يُعدُّ موقعاً مخصوصاً في الشبكة أن ينتصب الطالب وارثاً من معلمه (شيخه) روايةً، ويمكن له الاستفادة من ذلك بوصفه رأس مال اجتماعيّاً له في وقت لاحق من حياته الأكاديمية. وفي أثناء إجراء هذا البحث، أعدتُ تنظيم المعلومات المستقاة من العديد من المصادر التاريخية في شكل مجموعة من البيانات الإلكترونية، التي سمحت لي باستخدام الأدوات الحديثة لتحليل شبكات الحفّاظ. ويتطلب التحليل الإحصائيّ الانتقال من السجلات التاريخية المتناثرة، فيشكل روايات، إلى متغيّرات قابلة للقياس. وسأصف، فيما يأتي من البحث، مصادري من المعلومات حول شبكات الحفّاظ والطريقة التي استخرجتُ البيانات منها وأعدتُ بناء الشبكة العريقة لانتقال الحديث النبوي.

ويمكن تصنيف المصادر التاريخية لشبكات علماء المسلمين وفقاً لأربعة مستويات من الطيف، بدءاً من المستويات الجزئية إلى المستويات الكلّية: **المستوى الأول** والأكثر تقييداً بفارق ضئيل هو مستوى السلسلة الواحدة للرواية الواحدة، مثل هذه السلاسل المفردة يمكن العثور عليها في مصنفات الحديث النبوي، مثل **صحيحي البخاري ومسلم**؛ أما **المستوى الثاني** فهو مستوى الراوي الفردي، الذي يتكون من شبكة تراجم العلماء، مثل تلك التي عند ابن حجر، والذهبي، والسيوطي؛ وأما **المستوى الثالث** فهو المستوى المحلي الذي يتألف من تواريخ المدن، ومن الأمثلة على هذا النوع مصنّفات تاريخ نيسابور وبغداد؛ ويتألف **المستوى الرابع** من معاجم التراجم العامّة وكتب التاريخ، وهذه تمثل بشكل هرمي مصدر البيانات الأكثر عيانيةً وشمولاً.

مصادر الكلاسيكية حول الشبكات العلمية

تعمد هذه الدراسة إلى استخدام المعلومات المستمدة من المصنفات المندرجة في هذه المستويات الأربعة استخداماً مقارناً، ولا سيما معاجم التراجم الشهيرة كـ**«ميزان الاعتدال»** للذهبي و**«طبقات الحفّاظ»** للسيوطي عن

علماء الحديث البارزين، وقد اعتمدتهما مصدرين من المصادر الرئيسية لهذا العمل. وعلاوة على ذلك، تستمد البيانات على المستوى الجزئي من **«الجامع الصحيح»** للبخاري، الذي استعملته لمعارضة بيانات الشبكة المستمدة من مصادر أخرى وتكملتها. وقبل أن أناقش مصنفات تاريخية معينة من التي استُمدّت منها بياناتُ هذه الدراسة[1]، فإنه يكون من المناسب تقديم لمحة عامة عن هذه الأنواع. وتستند المستويات الأربعة المذكورة أعلاه من بيانات الشبكة عن العلماء البارزين من فترة العصور الوسطى إلى أنواع مختلفة من التأريخ بين المؤرخين المسلمين الذين أدركوا أهمية العلاقات الشخصية والشبكات الاجتماعية في التاريخ والمجتمع؛ فـ«التاريخ» يعني بالنسبة إليهم في المقام الأول العلاقات المتبادلة من الفعاليات الاجتماعية الفردية على مر الزمن. فالفرد بوصفه فاعلاً تاريخيّاً ليس قوة مجرّدة، وإنما هو محور التحليل. والإشارات إلى تجميع الجهات الاجتماعية الفاعلة، والشعوب، والجماعات، والقبائل، وما شابه ذلك، تعد ثانوية في هذه الكتابات. وقد كانت المدينة، على سبيل المثال، كياناً إجماليّاً تم تصوُّره بوصفه أشبه ما يكون بشبكة من العلاقات الشخصية المنسوجة على مدى قرون. وعلى نحو مماثل، ظهرت مدارس الفقه وعلم الكلام، بوصفها شبكات عبر الزمن. وسيوضّح الاستعراض

---

(١) عدد متزايد من علماء الاجتماع يستمدّ البيانات من المصادر التاريخية النصّية، بهدف إعادة بناء الشبكات الاجتماعية التاريخية، أو الشبكات عبر الزمن. انظر:

Ronald Burt: "Corporate Society: A Time Series Analysis of Network Structure," *Social Science Research*, vol. 4 (1975), pp. 271-328, and "Stratification and Prestige among Elite Experts in Methodological and Mathematical Sociology Circa 1975," *Social Networks*, vol. 1 (1975), pp. 105-158; John F. Padgett and C. K. Ansell, "Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434," *American Journal of Sociology*, vol. 98 (1993), pp. 1259-1319; Peter S. Bearman, *Relations into Rhetorics: Local Elite Social Structure in Norfolk, England, 1540-1640* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1993); Charles Tilly, *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995); Andrew Abbott, "From Causes to Events: Notes on Narrative Positivism," *Sociological Methods and Research*, vol. 20, no. 4 (1992), pp. 428-455; Harrison White, *Chains of Opportunity: System Models of Mobility in Organizations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), and Harriet Zuckerman, *The Scientific Elite: Nobel Laureates in the United States* (New York: Free Press, 1977).

وهذه الجهود تُعدّ حاسمة في تحديد الهياكل الاجتماعية العابرة للزمان وتحليلها، وكذلك في توسيع نطاق تحليل الشبكات الاجتماعية لعلم الاجتماع التاريخي الذي يقدّم وجهة نظر بديلة للنماذج المستخدمة حاليّاً (Skocpol). إضافة إلى علم الاجتماع التاريخي في حد ذاته، فإن التحليل المشترك الاقتباس ونشر الدراسات هما أيضاً بطبيعتهما تاريخيّان.

الموجز التالي التركيز الملحوظ على الشبكات الاجتماعية من جانب المؤرخين المسلمين التقليديين.

شبكة السِّيَر الذاتية

تجدر الإشارة في البداية إلى أنّ مفهوم السيرة/الترجمة الذاتية لدى علماء الحديث يختلف عن مفهومه عندنا اليوم. ولقد كان تركيزهم في أعمالهم في التراجم على علاقاتهم مع زملائهم، وخصوصاً الشيوخ، متبعين الأعرافَ الجاريةَ وأجناسَ السيرةِ الذاتيةِ الأدبيةَ السائدةَ في عصرهم. وتشمل هذه الأنواعُ المَشْيَخَة، التي تعني حرفيّاً قائمة الشيوخ، والمعجمَ، والذي يعني حرفيّاً قاموسَ تراجم الشيوخ. وسأوجز الحديث في ما يلي من البحث عن كلا النوعين من الأدب.

النوع الأول من أنواع السيرة الذاتية وأكثرها شيوعاً هو المَشْيَخة، وهو عمل التاريخ الأكاديمي الشخصي الذي يقدّم العالمُ فيه قائمةَ الشيوخ الذين دَرَسَ عليهم وحصل على الإجازة الرسمية، كما يتم توفير معلومات عن السيرة الذاتية وعن محتوى هذه العلاقة. (نذكر في ارتباطٍ بذلك الأنواعَ الثمانيةَ من العلاقة بين المعلم والطالب، التي تم التطرق إليها في الفصل الثاني).

على وجه الخصوص، فإنّ الأعمال من هذا النوع تثبت نوع إجازة التلميذ التي حصل عليها من أحد الشيوخ. ويمكن اعتبار هذا النوع المستوى الأول من التأريخ، لأن الأعمال التي تضمه توفر معلومات مباشرة عن شبكات العلماء. وتفرض الثقة التقييد الملازم لهذا النوع من المصادر، تلك الثقة التي يمكن أن تستثمر في تقييم الكاتب لإنجازاته الأكاديمية الخاصة. ومع ذلك، فثمة طرائق للتأكد من هذه المعلومات والتحقق منها من مصادر أخرى، وخصوصاً من مَشْيَخة العلماء الذين ترد أسماؤهم في كتابة أحدهم باعتبارهم بعض معلميه أو طلابه. ويذهب الطلاب في بعض الأحيان إلى أبعد من ذلك؛ إذ يسردون الأحاديثَ التي تلقَّوْها عن شيوخهم جميعَها أو بعضَها؛ وذلك لمنع أي التباس في المستقبل. وقد أدى ذلك إلى ظهور النوع الأدبي المسمى مُعجَماً (ويُجمع على معاجم). يُشار إلى أن هذا النوع لم يُستخدم حصراً للحديث. في الواقع، كان هناك نوعان من المعاجم: **معجم الحديث**، مخصّص حصراً لأحاديث الشيوخ، **ومعجم الشيوخ**، ويشمل جميع الشيوخ من مختلف فروع التخصّصات

التقليدية. وأحياناً يُستخدم لفظ معجم الحديث بالمعنى نفسه الذي يُستخدم فيه لفظُ المَشْيَخة.

سادت هذه الأنواع في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي في القرون الوسطى. أمّا العلماء في الجزء الغربي من العالم الإسلامي، وفي الأندلس تحديداً، فقد كان لهم أسلوبهم الخاص بهم عندما ثبّتوا شبكتهم الأكاديمية؛ فقد أنشؤوا فهرساً (ويُجمع على فهارس) أو مُفهرساً وبرنامجاً (ويُجمع على برامج)، واللفظان كلاهما مأخوذٌ من اللغة الفارسية. ومقارنة مع زملائهم في الشرق، أبدى علماء الأندلس أهمية عالية نسبيّاً لإعداد قوائم شيوخهم في شكل فهرس أو برنامج؛ وكمثال بارز على ذلك، نذكر مثال الشيخ الطيب بن محمد الفاسي، (ت. ١١١٣هـ)، الذي نظم فهرساً في شكل منظومة تحتوي ٦١٨ بيتاً (الكتاني، ١٩٨٢: ٢٨٠).

ولم ينشر سوى نزر قليل جداً من هذه الأعمال. المئات منها مكتوبة باللغة العربية الفصيحة، بقيت مخطوطة في مكتبات متفرقة حول العالم[٢] يتم ترتيب كثير من هذه الأعمال ألفبائيّاً، ومعظم المعاجم تتبع هذا النمط، في حين أن بعضها تعتمد ترتيباً زمنيّاً. عدد الشيوخ المذكورين في هذه الأعمال قد يكون ألفين أو بضع مئات. وفيما يلي وصف موجز للمشْيَخات من الذهبي، وابن حجر (٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ)، والسيوطي؛ إذ سيتم استخدام كتبهم في هذه الدراسة.

فقد كتب الذهبي، الذي ينتمي إلى الطبقة ٢١، ثلاث مشيخات، إحداها طويلة، والثانية متوسطة، والأخرى قصيرة، وقد ظهرت في عدة طبعات؛ فأما أطولها فهو **«المعجم الكبير»**، ويسمى متوسطها **«المعجم اللطيف»** (أو المعجم الصغير)، ووفقاً لما ورد في هذا المصنَّف، فقد كان سماعُ الذهبيِّ الحديثَ لأول مرة سنة ٦٩٤هـ، أمّا المعجم القصير فيُسمّى **«المعجم المختص بالمحدّثين»**.

أمّا ابن حجر، الذي ينتمي إلى الطبقة ٢٤، فقد وضع كتابين حول صِلاته

(٢) من ذلك: عبد الحيّ بن عبد الكبير الكتاني، **فهرس الفهارس ومعجم المعاجم والمشْيَخات والمسلسلات** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢)، ص٢٨٠ ـ ٢٨٩ و٢٩٨ ـ ٣١٢ وفي الطبعة التركية تحديث قام به المترجم يوفر أسماء وأماكن لـ٢٧٧ مشْيَخة، و٧٢ معجماً، إضافة إلى ١٣ مشْيَخة، و٢٨ معجماً المدرجة في الطبعات السابقة.

الأكاديمية. أحدهما يسمى «**المعجم المفهرس**»، وقد جعل ترتيبه زمنيّاً، وهو يوفر معلومات حول السلاسل عبر السماع والقراءة. وفي وقت لاحق من حياته رتّب هذا المصنَّف ألفبائيّاً وقسمه إلى قسمين: قسم للشيوخ الذين تعلم عليهم علوم الرواية، وقسم للشيوخ الذين تعلّم عليهم علوم الدراية؛ وقد ألف كتابه على مدى ستة وعشرين عاماً (٨٠٦ ـ ٨٣٢هـ) (الكتاني، ١٩٩٤: ٢٨٦). وقد كتب السخاوي (٨٣١ ـ ٩٠٦هـ)، الذي كان تلميذاً من تلاميذ ابن حجر، كتاباً عظيماً في مجلّدين في ترجمته استعرض فيه حياة شيخه وأعماله، وقد أسماه كتاب **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**[٣]. وقد أدرج السخاوي في هذا الكتاب أسماء عدد كبير من شيوخ ابن حجر.

وقد جمع السيوطي، الذي كان طالباً لابن حجر[٤]، أسماء شيوخه الذين أجازوا ترجماته بعنوان **المنجّم في المعجم**. وله مصنَّف آخر في الموضوع نفسه سمّاه **المعجم الكبير: حاطب ليل وجارف سيل**.

ويبدو أن كتابة معجم أو مشْيَخة قد أضحى ممارسة شائعة، فهي بمنزلة حفظ السجلّات يقوم به الواحد عن شيوخه. وعادة ما تكون مثل هذه الكتابات للاستخدام الخاص ومرجعيةً للعلماء. إلا أنه في وقت لاحق، أصبحت كتب الشخصيات المرموقة تنسخ في بعض الأحيان من قبل الطلاب الطامحين، وتكون تلك الشخصيات لا تزال على قيد الحياة في أثناء كتابة تلك المعاجم. وقد أسهم هذا التقليد في ظهور أدبيات غنية جدّاً يمكن استخدامها اليوم لإعادة بناء شبكات العلماء، على أساس معلومات مباشرة مستقاة من الكتابات الخاصة

---

(٣) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**، حققه إبراهيم باجس عبد المجيد (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩).

(٤) السيوطي يكتب في **طبقات الحفّاظ**: «ولديَّ منه إجازة عامة، ولا أستبعد أن يكون لي منه إجازة خاصة، فإنّ والدي كان يتردّد إليه وينوب في الحكم عنه، وإن فاتني حضور مجالسه والفوز بسماع كلامه والأخذ عنه فقد انتفعت في الفنّ بتصانيفه، واستفدت منه الكثير؛ وقد غلق بعده الباب، وختم به هذا الشأن» (السيوطي، ١٩٨٣: ٥٥٣). وقد كان هدف ابن حجر في الحياة يتمثل في الوصول إلى المرتبة التي حققها الذهبي قبله بثلاثة أجيال. ويذكر السيوطي أنه حكي أن ابن حجر «شرب ماء زمزم ليصل إلى مرتبة الذهبي في الحفظ فبلغها وزاد عليها» السيوطي (السيوطي، ١٩٨٣: ٥٥٢). السيوطي، بدوره، تمنى الوصول إلى مستوى ابن حجر وشرب ماء زمزم طلباً لتحقيق هذه الرغبة؛ ففي ترجمته كتب يقول: «ولمّا حججتُ شربتُ من ماء زمزم لأمور، منها أن أصل في الفقه إلى رتبة الشيخ سراج الدين البُلقيني، وفي الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر ـ وأفتيتُ في مستهلّ سنة إحدى وسبعين، وعقدتُ إملاء الحديث في مستهلّ سنة اثنتين وسبعين» السيوطي (السيوطي، ١٩٨٣: ٨).

بهم. ويزداد الاهتمام اليوم بهذا النوع؛ ومن ثم، فهناك عدد متزايد من مخطوطات المشَيَخات التي يتم اكتشافها ونشرها في جميع أنحاء العالم.

تواريخ المدن

لقد جمع علماء المدن الكبرى معلوماتٍ حول الموروثات الثقافية في مدنهم، وقامت المعلومات على التراجم التي جاءت عبر اتصالات مع غيرهم من العلماء الذين كانوا مواطنيهم. هذا النوع ينبغي أن يكون قد زاد تلك المدن مكانةً، وكذلك العلماء الذين درسوا وأقاموا فيها. ويبلغ عدد الكتابات في هذا السياق المئات. وأما المدن التي كانت تحظى باهتمام واسع من قِبل علماء الحديث فتشمل بغداد، ودمشق، وأصفهان، ونيسابور، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، ومرو، والقاهرة (الكتاني، ١٩٩٤: ٢٦٣ ـ ٢٧٠). ويمكن أن نفترض بسهولة أن هذه الكتابات تقوم في العادة على أساس نوع المَشْيَخة. أما الكتابات السابقة فتظل حاضرة من خلال الكتابات اللاحقة التي تقوم بتحديثها (Frye, 1965: 7). والتاريخ المحلي ـ بوصفه قاموساً لتراجم العلماء يُركّز على شبكاتهم ـ يُعدّ نمطاً جديداً ناجماً عن التبحُّر في تحصيل علوم الحديث.

ويتوفر لنا مثالٌ مثيرٌ للاهتمام يتمثّل في البيانات حول نيسابور، التي حللها بولييت (Bulliet, 1972)، وقد استمدّها من **المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور** (Frye, 1965)[٥] الذي صنّفه الإمام أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر بن محمد الفارسي الحافظ (٤٥١ ـ ٥٢٩هـ)، وانتخبه إبراهيم بن محمد بن الأزهر الصريفيني (٥٨١ ـ ٦٤١هـ). هذا الكتاب، المصنَّف باللغة العربية والمرتب ألفبائياً، يتضمن معلومات عن الترجمة وعن شبكة ما يقرب من ١٦٧٨ عالماً، بمن في ذلك المؤلف نفسه. ويشمل هذا المصنَّف ٢٠٢ من أبرز العلماء. فـ«**المنتخب**» هو اختصار وامتداد لمصنَّف سابق هو **السياق في تاريخ نيسابور** الذي ألّفه عبد الغافر الفارسي. ومصنَّف الفارسي هو كذلك اختصار وتحديث لمصنَّف الحافظ الشهير الحاكم

---

(٥) في الأصل، جمع بولييت البيانات ونظمها، وهو يستحق الامتنان على السماح لي باستخدامها. انظر:
Richard Bulliet: *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972); *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1979), and "The Age Structure of Medieval Islamic Education," *Studia Islamica*, vol. 57 (1983), pp. 105-117.

النيسابوري، المعروف بابن البيع (ت. ٤٠٥هـ/١٠١٤م). ويذكر الكتاني أن الذهبي اختصر أيضاً عمل الحاكم (الكتاني، ١٩٩٤: ٢٦٧). وهناك نسخة مختصرة باللغة الفارسية، كذلك كتاب **أحوال نيسابور** الذي صنّفه الخليفة النيسابوري، وقد انتظم في ست طبقات. ويوضح تطوُّر بيانات تاريخ نيسابور الثقافي أو تحديثها ـ وهو في أيدي العلماء من الأجيال اللاحقة ـ طرائق تجميع هذه البيانات وتصنيفها على مدى القرون.

كتب التراجم العامة

تم استخدام مصنَّف الحاكم عن علماء نيسابور أيضاً من قبل مؤرّخين مشهورين ألّفوا قواميس في تراجم العلماء أشمل وأعمّ، بغض النظر عن أصولهم الإقليمية؛ من ذلك السمعاني، وياقوت الحموي، والسبكي، والبغدادي؛ إذ أوردوا استشهادات مطوَّلة من مُصنَّف الحاكم (Frye, 1965: 10; Rosenthal, 1968: 39).

وهذا يوضح كيف أن مؤلفات التاريخ العام (كتب التاريخ) وقواميس التراجم (كتب الطبقات) كانت تستمدّ بياناتها من التواريخ المحلّية مثلما كانت تبني شبكة العلماء عبر الأجيال. هذا النوع من التاريخ من شأنه أن يشكّل مستوى آخر من الأدبيات التاريخية الإسلامية. هنا، المقصود بالتاريخ (ويُجمع على تواريخ) هو كتب التاريخ. هذا النوع الأدبي الذي جاء ليُعرف باسم التاريخ يختلف في نواحٍ حاسمة عن العلم الذي نطلق عليه هذا المصطلح اليوم؛ فهو يقوم على مقاربة تاريخية واضحة تؤكد كلّاً من دور الفاعلين الاجتماعيين الفردي ودور الشبكات الاجتماعية التي يعدّ أولئك الفاعلون جزءاً لا يتجزأ منها. ولمّا كان الفرق بين **التاريخ** وأنواع **الطبقات** بالنسبة إلى أغراضنا في هذا البحث غير مُعتبر، فإننا سوف نشير إلى كلا النوعين بوصفهما أدب قواميس التراجم، واضعين في الاعتبار في الوقت نفسه أن هذه الكتابات تُعدّ تواريخ عامة في الثقافة الإسلامية التقليدية. وإلى جانب التاريخ المحلي، فقد ساعدت المصنَّفات الموسوعية عن أجيال مخصوصة واضعي قواميس التراجم أيما مساعدة في جمع البيانات؛ من ذلك، وجود عديد الأعمال الموسوعية المقتصرة على الصحابة، الذين يشكلون الطبقة الأولى لرواة الحديث النبوي الشريف (الكتاني، ١٩٩٤: ٢٥٤ ـ ٢٥٩). ويمكن أن نستعرض ثلاثة من أكثر الأمثلة البارزة لهذا النوع

الغني، هي المصنّفات الآتية، بحسب الترتيب الزمني: (١) **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** لابن عبد البر القرطبي (ت. ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، والذي يتضمن ترجمة ٣٥٠٠ صحابيّ وشبكة المعلومات عنهم؛ (٢) **أسد الغابة في معرفة الصحابة** لابن الأثير الجزري (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، والذي يتضمن حوالي ٨٠٠٠ مدخل، مع المجلد الأخير المخصص حصراً للصحابيات؛ و(٣) **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، الذي يُعدّ أكبر عمل موسوعي في المجال، إذ يوفر معلومات عن ١٢٢٧٩ من الصحابة. ولقد رُتّبت موادّ هذه المصنّفات الثلاثة ترتيباً ألفبائياً.

وقد ألّف الذهبي كذلك مصنَّفاً في مثل هذا التاريخ العام. ويبدو أنه أراد لكتابه أن يكون أعظم مصنّف في زمانه، لأنه سمّاه **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. قيل عن هذا المُصنَّف إنه يتألف من عشرين مجلّداً ضخماً في شكل مخطوطة. وإلى الآن، فإن أياً من جهود نشره كاملاً لم تنجح. طبعة بشار عوّاد معروف النقدية، في تقدّم منذ عام ١٩٧٧، وصلت إلى ثمانية وثلاثين مجلّداً ضخماً، وما زال العمل بعيداً عن أن يكون على وشك الانتهاء(*). ومن المتوقع أن يشتمل الكتاب عند الانتهاء من تحقيقه على حوالي ٤٠٠٠٠ مدخل حول أعلام الرجال والنساء، انتظموا في سبعين طبقة، كل طبقة تتكون من الناس الذين توفّوا في غضون العقد نفسه. وإذا أضفنا أولئك الذين ليسوا مسجلين كمداخل منفصلة فإن العدد سيرتفع أكثر من ذلك بكثير. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن تاريخ البخاري، الذي عاش قبل فترة طويلة من الذهبي اشتمل كذلك على حوالى ٤٠٠٠٠ راوٍ للحديث، فإن هذا العدد لا يزال يبدو صغيراً بالمقارنة مع البيانات التي كانت متاحة للذهبي في عصره.

وكتابه المذكور الذي يُعرف اختصاراً بـ«**تاريخ الإسلام**» هو المصدر الرئيسي من بين كتب أخرى ألفها الذهبي لاحقاً في مسيرته العلمية؛ وتشمل هذه الأعمال: «**كتاب الدول**»؛ و«**نخبة الأعلام بتاريخ دولة الإسلام**»؛ و«**دول الإسلام**»؛ و«**العِبَر في خَبَر من غَبَر**»؛ و«**سِيَر أعلام النبلاء**»؛ و«**تذكرة الحفاظ أو طبقات الحفاظ**». والكتاب الأخير هو المصدر الرئيسي الذي تم اعتماده في جمع البيانات لهذه الدراسة.

(*) صدرت عن دار الغرب الإسلامي في بيروت عام ٢٠٠٣. يُشار إلى أنّ شانتورك ناقش أطروحته سنة ١٩٩٨ (المترجم).

كما ألف الذهبي عملاً موسوعيّاً آخر اقتصر فيه على «الضعيف» و«المتروك» من رواة الحديث، وسماه «**ديوان الضعفاء والمتروكين**». ويوفّر هذا الكتاب - بين كتب أخرى كثيرة ودراسات أخرى مماثلة يتم التركيز فيها حصريّاً على الشيوخ «الضعفاء» - رؤية ثاقبة لعملية نقد العلماء في شبكة نقل الحديث. وقد رُتّب الكتابُ على حروف المُعجم، ويقع في مجلدين، ويشمل معلومات موجزة عن حوالى ٥٩٠٠ شيخ إلى عصر الذهبي، من الذين طُعن في كفاءاتهم العلمية. والحق أن مستوى الضعف يختلف من شيخ إلى آخر. وفي مقدمة إحدى طبعات الكتاب ذكر المحرر عشرين نوعاً من أنواع الضعف المستخدمة في الكتاب من قبل الذهبي (الذهبي، ١٩٨٨)؛ ومن الأمثلة على ذلك «ضعّفه بعضُهم»، و«ليس بثقة»، و«متروك»، و«تكلّموا فيه»، وما شابه ذلك.

ولقد تُلُقِّيَت جميع مصنّفات الذهبي تقريباً بالقبول الحسَن داخل المجتمع العلمي؛ فقد ذيّلها وعلّق عليها علماء الأجيال اللاحقة، إذ كتب أبو المحاسن الحسيني (٧١٥ - ٧٦٥هـ) «**التنبيه والإيقاظ لما في ذيول تذكرة الحفاظ**»، وكتب تقي الدين بن فهد المكي (٧٨٧ - ٨٧١هـ) «**لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ**»؛ أما العالم الموسوعي الشهير السيوطي (٨٤٩ - ٩١١هـ) فقد قام بتحديث الكتاب إلى زمنه عبر ملحق بعنوان **ذيل طبقات الحفاظ للذهبي**. وقد نُشرت كل هذه المصنفات أيضاً جنباً إلى جنب مع النص الرئيسي. وقد نظم إسماعيل بن محمد بن برديس (٧٢٠ - ٧٨٦هـ) **تذكرة الحفاظ** في منظومة طويلة سمّاها **نظم تذكرة الحفاظ الإعلام في وفيات الأعلام**، وذكر (الكتاني، ١٩٩٤: ٢٧٢) أنها ظلت مخطوطة في إسطنبول.

تجميعات الحديث

ثمة نوع أدبي آخر في الثقافة الإسلامية، وهو في واقع الأمر النوع الأكثر أهمية وتعقيداً وصعوبة، والذي لم يكن من المفترض أن يكون مصدراً موسوعيّاً لحياة العلماء وعلاقاتهم، ألا وهو الكتابات التي تتناول جمع الحديث النبوي. وهناك شرط ملقى على عاتق علماء الحديث يتمثل في تقديم سلسلة من المصادر من خلالها تكون الرواية قد مرت قبل الوصول إليه. من الممكن جداً أن تستخدم هذه البيانات لإعادة بناء شبكة من العلماء حتى وقت جامع الحديث. المأخذ الوحيد هو أن البيانات من هذا النوع تستند فحسب على

اتصالات مع علماء الحديث فرادى. من ناحية أخرى، هذه البيانات هي أقرب إلى العالم التجريبي؛ لأن تلك الاتصالات يتم استخراجها من السلاسل الفعلية للرواية (الإسناد). والأهمّ من ذلك أن شبكة الاتصالات المستمدة من سلسلة من المراجع، والتي تأتي قبل نص الرواية، تمكّن القرّاء من معرفة أيّ نوع من المعلومات قد مرّت عبر هذه القناة كجزء من اتصال علمي مخصوص.

أبرز كتاب حديثي وأفضلها استقبالاً هو كتاب **صحيح البخاري** (ت. ٢٥٦هـ)، الذي يضم ٧,٥٦٣ حديثاً وفقاً لإحدى طبعاته الأخيرة (البخاري، ١٩٩٥). وتجدر الإشارة إلى أن البخاري ينتمي إلى الجيل التاسع وفقاً لتقسيم الذهبي. وفقاً إلى أبي نصر الكلاباذي (٣٣٣ ـ ٣٩٨هـ)، الذي ألف معجماً ببيِّر رواة رجال صحيح البخاري، ويُعرف أيضاً بـ**الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد**، يبلغ مجموع رواة الحديث الذين يرد ذكر أسمائهم في شبكة رواة البخاري ١٥٢٥ راوياً. هذا العدد لا يبدو دقيقاً جداً، لأنه خلال بحثي أصبح ملحوظاً أن قائمة الكلاباذي لا تستغرق جميع الأسماء؛ فعلى سبيل المثال، أسماء يحيى بن سعيد بن فروخ أبو سعيد القطان الأحول البصري، وهشام بن حسن أبو عبد الله علي القردوسي الأزدي البصري، ويحيى بن حماد أبو بكر الشيباني البصري، لم تُذكر في كتاب الكلاباذي.

وإن إعادة بناء شبكة العلماء الاجتماعية انطلاقاً من مصنَّفات الحديث لهو أمرٌ من الصعوبة بمكان؛ ذلك أن عدداً كبيراً من العلماء كانوا يُعرفون بأسماء مستعارة وبكنًى متشابهة، وأحياناً كان بعضها يتطابق مع بعض. لذلك، فمن المهمّات التي يتهيَّب الإقدامَ عليها الجسورُ تعيينُ من هو المقصود في الشبكة بهذا الاسم أو ذاك. ولقد تضاعفت هذه الصعوبة بسبب استخدام أقصر الاختصارات في السلاسل، لإيجازها إلى أقل حدّ ممكن.

وأحد عيوب هذه البيانات يتمثل في محدودية نطاقها، فقد كانت تقتصر على شبكة المؤلف للجمع الراهن؛ بل إن البيانات تظلّ غير مكتملة حتى ضمن هذا النطاق المحدود، لأن العالم المُترجَم له قد يكون ألّف كتباً أخرى كذلك. وإعادة بناء شبكة البخاري على أساس تجميع الحديث يمكن أن يوفر صورة جزئية فحسب؛ لأنه رُويَ أن البخاري درس على ألف شيخ، اتصل بهم اتصالاً مباشراً. ومع ذلك، فإن إجماليّ عدد الرواة في المصنّف الحديثيّ كلّه، والذي يتضمّن درجة البخاري الثانية (شيوخ شيوخه)، والدرجة الثالثة (شيوخ شيوخ

شيوخه)، والدرجة الرابعة (شيوخ شيوخ شيوخ شيوخه)، هو أقل من ١٦٠٠ راوٍ. ومن ثمّ، فإننا نحتاج إلى ضمّ جميع مصنّفات البخاري من أجل تكوين صورة كاملة بشكل معقول عن شبكته.

إلى جانب مصنّف البخاري الشهير، توجد مصنفات حديثية كثيرة ذائعة الصيت، يمكن استخدامها لإعادة بناء كاملة لشبكة نقل الحديث. إضافة إلى كتب الحديث الصحاح الستة، نذكر **مسند ابن حنبل**. ومما له القدر ذاته من الأهمية نذكر مجاميع الحديث المتواتر كتلك التي صنّفها السيوطي والزبيدي، على سبيل المثال[٦]. جميع هذه الكتب، جنباً إلى جنب مع كتب أخرى لا تعد ولا تحصى لم يرد ذكرها هنا، توفر المعلومات حول الشبكات الاجتماعية لعلماء الحديث على مر الزمن.

نظرة متمعّنة في المصدرين الرئيسيين

استعملنا النصوص التاريخية لإعادة بناء شبكة نقل الحديث. البيانات جاءت أساساً من معجمين اثنين في تراجم الرجال، أولهما **تذكرة الحفاظ** للإمام الذهبي (ت. ٧٨٤هـ/١٣٤٨هـ)، ويشمل ١١٧٦ مدخلاً؛ أمّا الثاني فهو **طبقات الحفاظ** للسيوطي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، ويشمل ١١٨٨ مدخلاً. وقد استُعمل معجم محمد بن حبّان (ت. ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، والذي يتضمن ١٦٠٢ مدخلاً، لتحديد التوزيع الجغرافي. وقد استعملت المصنفات الحديثية، ولا سيما **صحيح البخاري** الذي يتضمن ٧٢٧٥ حديثاً، لربط المعلومات التي تم الحصول عليها من معاجم السير للروايات الفعلية وسلاسل الرواة. هذه المصادر ـ جنباً إلى جنب مع مصادر المساعدة التي لا حصر لها التي سأناقشها أدناه بمزيد من التفصيل ـ توفّر لنا معلومات عن التراجم وشبكات الرواة من سنة ٦١٠م إلى سنة ١٥٠٥م. هذه المصادر الكلاسيكية، كما ذكرنا ذلك آنفاً، هي نتيجة عمل جماعي لعلماء من أجيال متعاقبة وضعت ملاحق لكتب المؤلفين السابقين. ولقد قمنا بمعالجة هذه المعلومات قصد إنشاء قاعدة بيانات إلكترونية

(٦) أحد كتابي السيوطي عن الحديث المتواتر عنوانه **قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة** (ط. ١٩٨٥) (يبلغ عددها ١١٣ حديثاً)، أما الآخر فما زال مخطوطاً في المكتبة السليمانية في إسطنبول. وقد نُشر كتاب **لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة** للعالم الموسوعي الزبيدي (١١٤٥ ـ ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠ ـ ١٨٣٢م)، اللغوي والمعجمي الشهير، ويشتمل هذا الكتاب على ٧١ حديثاً متواتراً.

تشتمل على ١٢٢٦ فاعلاً اجتماعياً انتظموا في ست وعشرين طبقة، في ما مجموعه ١٣٧١٢ اتصالاً؛ إذ يتم تقسيم العدد الإجمالي للاتصالات بشكل متناصف إلى اتصالات الشيخ والطالب، لأن كل اتصال هو في الوقت نفسه اتصال من جهة الشيخ واتصال من جهة الطالب. ولذلك، فإن العدد الإجمالي لاتصالات الطلاب واتصالات الشيوخ يبلغ ٦٨٥٦ اتصالاً.

وتعيد هذه الدراسة بناء شبكة من رواة الحديث البارزين حتى عصر الذهبي على أساس مصنفه **تذكرة الحفّاظ**، إضافة إلى مصنف **طبقات الحفّاظ** للسيوطي الذي وفّر بيانات أكثر، لتوسيع الشبكة حتى عصره، أي في القرن السادس عشر. ويقدم هذا المصنف الأخير إضافات ملحقة ويقوم بتحديثات للمصنف السابق. ويلتقي المصنّفان في الغالب الأعمّ في معلومات بشأن أسماء الحفّاظ وأعدادهم. ومع ذلك، فثمة اختلافات كذلك بينهما (انظر الجدول الرقم (٤ ـ ١)). وقد اعتمدنا في المقام الأول على مصنف الذهبي، وهو أكثر تفصيلاً وأكثر تقديراً بوصفه حجّة على الفترة التي يغطّيها.

الجدول الرقم (٤ ـ ١)

مقارنة طبقات «تذكرة» الذهبي و«طبقات» السيوطي

الطبقات	تعداد (الذهبي)	اعداد (الذهبي)	تعداد (السيوطي)	اعداد (السيوطي)	الاختلاف
١	٢٣	١ ـ ٢٣	٢٣	١ ـ ٢٣	صفر
٢	٤٢	٢٤ ـ ٦٥	٤٠	٢٤ ـ ٦٣	٢
٣	٣٠	٦٦ ـ ٩٥	٣٠	٦٤ ـ ٩٣	صفر
٤	٥٨	٩٦ ـ ١٥٣	٥٥	٩٤ ـ ١٤٨	٣
٥	٧٨	١٥٤ ـ ٢٣١	٧١	١٤٩ ـ ٢١٩	٧
٦	٨١	٢٣٢ ـ ٣١٢	٨١	٢٢٠ ـ ٣٠٠	صفر
٧	١٠٦	٣١٣ ـ ٤١٨	٩٩	٣٠١ ـ ٣٩٩	٧
٨	١٣٠	٤١٩ ـ ٥٤٨	١٢٧	٤٠٠ ـ ٥٢٦	٣
٩	١٠٧	٥٤٩ ـ ٦٥٥	١٠٥	٥٢٧ ـ ٦٣١	٢
١٠	١١٦	٦٥٦ ـ ٧٧١	١١٢	٦٣٢ ـ ٧٤٢	٤
١١	٧٧	٧٧٢ ـ ٨٤٨	٧٥	٧٤٣ ـ ٨١٧	٢
١٢	٧٩	٨٤٩ ـ ٩٢٧	٧٨	٨١٨ ـ ٨٩٥	١

١٣	٧٤=٢٦+٤٨	٩٢٨ ـ ١٠٠١	٧١	٨٩٦ ـ ٩٦٦	٣
١٤	٣١	١٠٠٢ ـ ١٠٣٢	٣١	٩٦٧ ـ ٩٩٧	صفر
١٥	٤٦	١٠٣٣ ـ ١٠٧٨	٤٦	٩٩٨ ـ ١٠٤٢	صفر
١٦	١٨	١٠٧٩ ـ ١٠٩٦	١٨	١٠٤٣ ـ ١٠٦٠	صفر
١٧	٢٥	١٠٩٧ ـ ١١٢١	٢٥	١٠٦١ ـ ١٠٨٤	صفر
١٨	٢٦	١١٢٢ ـ ١١٤٧	٢٧	١٠٨٥ ـ ١١١١	١
١٩	١٢	١١٤٨ ـ ١١٥٩	١٢	١١١٢ ـ ١١٢٣	صفر
٢٠	١٠	١١٦٠ ـ ١١٦٩	١٠	١١٢٤ ـ ١١٣٣	صفر
٢١	٧	١١٧٠ ـ ١١٧٦	٢٣	١١٣٤ ـ ١١٥٦	١٥
٢٢			١١	١١٥٧ ـ ١١٦٧	
٢٣			٩	١١٦٨ ـ ١١٧٦	
٢٤			١١	١١٧٧ ـ ١١٩٠	

وإلى جانب هذه الاختلافات في أعداد العلماء في طبقات مختلفة، فإن أسلوبي المصنّفين وحجميهما مختلفان أيضاً؛ فمصنّف السيوطي مجلد واحد فحسب، فهو وجيز، على الرغم من أنه يشمل فترة أطول من تلك التي يشملها مصنّف الذهبي، الذي يتكوّن من أربعة مجلدات، فهو أكثر تفصيلاً؛ وعلاوة على ذلك، فإنّ الذهبي يقدم حديثاً فعليّاً أحيل إليه من خلال سلسلة العالم الذي يترجم له.

الجدول الرقم (٤ ـ ٢)
تداخُل مُدد الطبقات

الرقم	التاريخ الهجري			التاريخ الميلادي		
	البداية	النهاية	المدة	البداية	النهاية	المدة
١	١٣ ق.هـ[أ]	١٠	٢٣	٦١٠	٦٣٢	٢٢
٢	١٣ ق.هـ[أ]	٩٠	٩٠	٦٢٢	٧٠٨	٨٦
٣	١٤هـ[ب]	١٠٥	٩١	٦٣٥	٧٢٣	٨٨
٤	٣٤	١١٧	٨٣	٦٥٤	٧٣٥	٨١
٥	٤٦	١٥١	١٠٥	٦٦٦	٧٦٨	١٠٢
٦	٧٠	١٨٠	١١٠	٦٨٩	٧٩٦	١٠٧
٧	١٠٠	٢٠٦	١٠٦	٧١٨	٨٢١	١٠٣
٨	١٠٦	٢٣٠	١٢٤	٧٢٤	٨٤٤	١٢٠
٩	١٣٩	٢٦٤	١٢٥	٧٥٦	٨٧٧	١٢١
١٠	١٧٠	٢٩٢	١٢٢	٧٨٦	٩٠٤	١١٨
١١	١٨٠	٣١٨	١٣٨	٧٩٦	٩٣٠	١٣٤
١٢	٢١٨	٣٤٨	١٣٠	٨٣٣	٩٥٦	١٢٣
١٣	٢٥٠	٣٨٨	١٣٨	٨٦٤	٩٩٨	١٣٤
١٤	٢٩١	٤٤١	١٥٠	٩٠٣	١٠٤٩	١٤٦
١٥	٣٦١	٤٨٦	١٢٥	٩٧١	١٠٩٣	١٢٢
١٦	٤٠٤	٥٤٠	١٣٦	١٠١٣	١١٤٥	١٣٢
١٧	٤٦٣	٥٨١	١١٨	١٠٧٠	١١٨٥	١١٥
١٨	٤٩٤	٦١٩	١٢٥	١١٠٠	١٢٢٢	١٢٢
١٩	٥٤٦	٦٦٢	١١٦	١١٥١	١٢٦٣	١١٢
٢٠	٥٨٠	٦٨٠	١٠٠	١١٨٤	١٢٨١	٩٧
٢١	٥٩٢	٧٠٨	١١٦	١١٩٥	١٣٠٨	١١٣
٢٢	٦٢٤	٧٤٢	١١٨	١٢٢٦	١٣٤١	١١٥

(أ) ق.هـ بَدَأ انتشار الإسلام ١٣ عاماً قبل هجرة الرسول (ﷺ) من مكة إلى المدينة عام ٦٢٢م، وهو عام بداية التاريخ الهجري.

(ب) في هذا البحث، يُعيّن تاريخ ولادة الحافظ الأول في جيل بداية الطبقة، وتاريخ الوفاة للحافظ الأخير من الطبقة نفسها يعبّر عن نهايتها. وقد لا تلتقي هذه التواريخ مع تواريخ ولادات جانب عريض من أفراد الجيل ووفياتهم.

ويوضح الجدول الرقم (٤ ـ ٢) الطريقة التي أعدت بها بناء طبقات هذه الدراسة عبر إعادة النظر في النظام التقليدي المستخدم من قِبل الذهبي والسيوطي؛ ولادة أول حافظ تصادف بداية طبقة ووفاة الحافظ الأخير تمثل علامة نهايتها. وينبغي للمرء أن نضع في اعتباره أن هذه التواريخ قد لا تكون هي نفسها إذا نظرنا في جميع السكان من الأجيال بدلاً من التركيز حصراً على الحفّاظ، وهي الممارسة المعتادة في كثير من الأعمال التاريخية. كذلك نعتبر عهد النبي محمد (ﷺ) طبقة منفصلة بسبب خصوصية بنية ملامح تلك الفترة فيما يتعلق بانتشار الأحاديث النبوية، ما يكفي لتمييزها عن الفترة التالية لها. حقيقة أن النبي كان حيّاً في تلك فترة يعني أن إنتاج الأحاديث استمر جنباً إلى جنب مع نشرها، ولتحديد صحة الحديث يمكن للمرء أن يسأل ببساطة النبي (ﷺ) نفسه. فلما انتهى إنتاج الأحاديث بوفاة النبي (ﷺ)، تركز النشاط من ثَمَّ على نشرها وتم تطوير مناهج جديدة للتحقق من صدق الأحاديث المروية.

استصفاء البيانات ومعالجتها من المصادر النصية

لقد قدمنا بالفعل مثالين وجيزين من مداخل معاجم التراجم (في الفصل الثاني). ونود أن نقدم نماذج إضافية وأكثر تفصيلاً من **تذكرة** الذهبي. ويمكن لهذه النماذج في الواقع أن تكون طويلة جداً؛ وعلى سبيل المثال، وضع الذهبي بعضها في مصنّفات مستقلة، ونشرت كل منها على حدة.

باستخدام هذه الأمثلة سنعرض طريقة اعتدنا عليها في استخراج شبكة البيانات من معاجم التراجم والخطوات التي اتبعناها في بناء قاعدة البيانات. وكانت الخطوة الأولى تتمثل في قراءة سجل العالم من النص المصدر. وتمثلت الخطوة الثانية في استخراج المعلومات المفيدة عن السيرة الذاتية وعن شبكة المعلومات المتعلقة بالولادة والوفاة، وتواريخ وأماكن محددة، وأسماء الشيوخ والطلاب. وكانت الخطوة الثالثة عبارة عن تقديم قائمة شاملة من الشيوخ والطلاب عن طريق مسح شامل لسجلات جميع العلماء السابقة والطبقات التي ستظهر لاحقاً، الأمر الذي قد يكون له اتصال مع عالم قيد التحقق. ولمّا كان اتصال يُذكر، بالنسبة إلى الجزء الأكبر، مرة واحدة فحسب، إمّا في سجل الشيخ أو الطالب، فإنه لا يمكن أن نعتمد فحسب على شبكة المعلومات المقدّمة في مدخل عالم من العلماء. أمّا الخطوة الرابعة فتتمثل في إجراء تدقيق

مرجعي للأسماء والتواريخ للقضاء على الأخطاء والزيغ. أمّا الخطوة الخامسة فتتمثل في معالجة البيانات من أجل بناء قاعدة بيانات إلكترونية عن طريق إدخال المعلومات في الـ HADITHNET ـ[(٧)]، وتخزين البيانات واسترجاعها عبر هذا البرنامج الذي تم تصميمه لمعالجة بيانات الشبكة عبر الزمنية فضلاً عن ربطها بالروايات التي تصدر العلاقات عنها. أما الخطوة السادسة والنهائية فتنطوي على إنتاج مصفوفة اجتماعية في الـHADITHNET وتصديرها إلى البرمجيات التحليلية المستخدمة لإجراء التحاليل المقصودة.

المثال الأول هو المدخل المخصص لعالم الحديث الأكثر شهرة، البخاري:

شيخ الإسلام وإمام الحفّاظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي مولاهم البخاري صاحب الصحيح والتصانيف. مولده في شوال سنة أربع وتسعين ومائة، وأول سماعه للحديث سنة خمس ومائتين، وحفظ تصانيف ابن المبارك وهو صبي، ونشأ يتيماً، ورحل مع أمه وأخيه سنة عشر ومائتين بعد أن سمع مرويات بلده من محمد بن سلام والمسندي ومحمد بن يوسف البيكندي، وسمع ببلخ من مكي بن إبراهيم، وببغداد من عفان، وبمكة من المقرئ، وبالبصرة من أبي عاصم والأنصاري، وبالكوفة من عبيد الله بن موسى، وبالشام من أبي المغيرة والفريابي، وبعسقلان من آدم، وبحمص من أبي اليمان، وبدمشق من أبي مسهر. شدا وصنّف وحدّث وما في وجهه شعرةٌ، وكان رأساً في الذكاء، رأساً في العلم، ورأساً في الورع والعبادة. حدّث عنه الترمذي، ومحمد بن نصر المروزي الفقيه، وصالح بن محمد جزرة، ومطين، وابن خزيمة، وأبو قريش محمد بن جمعة، وابن صاعد، وابن أبي داود، وأبو عبد الله الفربري، وأبو حامد بن الشرقي، ومنصور بن محمد البزدوي، وأبو عبد الله المحاملي، وخلق كثير. وكان شيخاً نحيفاً، ليس بطويل ولا قصير، يميل إلى السمرة. كان يقول لما طعنتُ في ثماني عشرة سنة

(٧) لقد تم تصميم برمجية الـHADITHNET لبناء قاعدة بيانات متعددة العلاقات مع عناصرها المترابطة الثلاثة: سجل الراوي، والاتصالات بين الشيخ والطالب، وسجل الرواية. ولا يهدف البرنامج إلى تخزين الصّلات الاجتماعية بين الفاعلين الاجتماعيين فحسب، ولكن أيضاً إلى حفظ الروايات التي تشتق منها المعلومات حول اتصال مخصوص، والرواية التي جرى نقلها عبر ذلك الاتصال.

جعلتُ أصنِّف قضايا الصحابة والتابعين وأقاويلهم في أيام عبيد الله بن موسى، وحينئذ صنَّفت التاريخ عند قبر النبي في الليالي المقمرة. وعن البخاري قال: كتبت عن أكثر من ألف رجل. ومن مناقبه: قال وراقه محمد بن أبي حاتم سمعت حاشد بن إسماعيل وآخر يقولان: كان البخاري يختلف معنا إلى السماع وهو غلام فلا يكتب، حتى أتى على ذلك أياماً، فكنا نقول له، فقال: إنكما قد أكثرتما علي فاعرضا عليّ ما كتبتما، فأخرجنا إليه ما كان عندنا فزاد على خمسة عشر ألف حديث، فقرأها كلها عن ظهر قلب حتى جعلنا نُحكم كُتُبنا من حفظه، ثم قال: أترون أني أختلف هدراً وأضيع أيامي؟ فعرفنا أنه لا يتقدمه أحدٌ. وقال محمد بن خميرويه: سمعت البخاري يقول: أحفظ مائة ألف حديث صحيح، وأحفظ مائتي ألف حديث غير صحيح. وقال ابن خزيمة: ما تحت أديم السماء أعلم بالحديث من البخاري. قلت: قد أفردت مناقب هذا الإمام في جزء ضخم فيه العجب؛ فهو ومسلم وأبو داود والترمذي رجال الطبقة الخامسة من الأربعين للمقدسي. مات ليلة عيد الفطر سنة ست وخمسين ومائتين. وفيها توفي الزبير بن بكار، وعلي بن المنذر الطريقي، ومحمد بن أبي عبد الرحمن ابن عبد الله بن يزيد المقرئ، ومحمد بن عثمان بن كرامة، رحمة الله عليهم. قرأت على إسماعيل بن الفراء ويوسف بن الشنقاري ومحمد بن بيان وطائفة أخبركم الحسين بن الزبيدي أنا أبو الوقت أنا الداودي أنا ابن حمويه نا ابن مطر نا البخاري نا عبيد الله بن موسى عن الأعمش عن شقيق قال: كنت مع عبد الله وأبي موسى فقالا: قال النبي: «إن بين يدي الساعة لَأياماً ينزل فيها الجهل ويُرفع فيها العلم ويكثر فيها الهرج - والهرج القتل»، رواه «م» عن أبي النضر عن أبيه عن الأشجعي عن سفيان عن الأعمش، فكأن أبا الوقت سمعه من مسلم (الذهبي، ١٩٦٨: ٢: ٥٥٥ - ٥٥٧).

فبنية المداخل في قاموس التراجم تتبع بشكل يزيد أو ينقص النمط نفسه بالنسبة إلى جميع العلماء؛ فمنذ البداية، يذكر الذهبي الاسم المختصر الذي عُرف العالم به، كما يحدّد إلى أيّ طبقة ينتمي، وما العدد المسند إليه، بعد ذلك تأتي الألقاب التي أُسندت إلى العالم بين العلماء، والتي تُظهر رتبتَه بينهم، كما يتم تعريفنا أيضاً بنشأته وبعائلته، بل حتى بملامحه الجسدية، ثم يُورد اسم العالم الكامل، وهي سلسلة ليست بالمألوفة اليوم في طرائق المعاصرين في

التسمية. سنناقش في ما يلي من البحث بنية الأسماء العربية بمزيد من التفصيل. كما تتضمن المداخل معلومات عن المترجَم لهم تتعلق بسنة الولادة والوفاة والأماكن وكذلك تاريخ أول استماع للحديث. وهذه المعلومات مهمة لعلماء الحديث في تحديد ادعاء إمكان حدوث الاتصال بين الشيوخ والطلاب. وللغرض نفسه، يوفر الذهبي معلومات عن المدن التي سافر إليها العالم، والشيوخ الذين التقاهم فيها.

كما يوفر لنا المدخل معلومات أيضاً عن الكتب التي صنّفها العالمُ المترجَم له، وعن الزمن الذي باشر فيه نشرها، فضلاً عن الظروف التي كان يعمل فيها. وبعد ذكر الشيوخ وكيف كان المترجَم لهم يلتقونهم، يوفّر الذهبي قائمة مختصرة من الطلاب البارزين، مشيراً للقارئ بأن قائمته غير مكتملة. ولمّا كان يحيلنا على رسالة ألّفها عن البخاري، فإنه رأى ألّا فائدة في الخوض في التفاصيل.

ويربط الذهبي الحكايات الواردة عن العلماء سواء أرَوَوْها عن أنفسهم أو رواها علماء شديدو القرب منهم. وقد لا تكون هذه التقارير دائماً إيجابية. كما أنه ينقل آراء العلماء من الأجيال اللاحقة حول الشيخ الذي تكون حياته موضوع المدخل، لإبراز كيفية تشكّل الرأي العام حوله. وفي المثال الآتي، فيما يتعلق بترجمة الطبراني المصنّف الشهير، تبدو هذه الميزات في منتهى الوضوح. وفي نهاية كل مدخل ينقل الذهبي عن العالم الذي يترجم له الحديث الفعلي عبر سلسلة من الرواة الثقات التي يُعدّ الذهبي نفسه آخر حبّة في عقدها. وبذلك يعرض الذهبي ثروة رواياته الخاصة واتصالاته. وبالانتهاء من توضيح مختصر لبنية المدخل في «**تذكرة الحفّاظ**» للذهبي فإننا نود الآن تقديم مثال آخر لإبراز كيفية تمكننا من تحليل هذا الرقم القياسي من العلماء الذين قمنا بتحليل شبكاتهم:

الطبراني الحافظ الإمام العلامة الحجة [بقية الحفّاظ] أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبراني مسند الدنيا، ولد سنة ستين ومئتين، وسمع في سنة ثلاث وسبعين وهلم جرّاً بمدائن الشام والحرمين واليمن ومصر وبغداد والكوفة والبصرة وأصبهان والجزيرة وغير ذلك، وحدث عن ألف شيخ أو يزيدون.

وصنف **المعجم الكبير**، وهو المسند سوى مسند أبي هريرة، فكأنه أفرده

في مصنف، **والمعجم الأوسط** في ست مجلدات كبار على معجم شيوخه يأتي فيه عن كل شيخ بما له من الغرائب والعجائب، فهو نظير كتاب **الأفراد** للدارقطني، بيّن فيه فضيلته وسعة روايته. وكان يقول: هذا الكتاب روحي. فإنه تعب عليه وفيه كل نفيس وعزيز ومنكر، وصنف **المعجم الصغير** وهو عن كل شيخ له حديث واحد، وصنف أشياء كثيرة، وكان من فرسان هذا الشأن مع الصدق والأمانة، سمع هاشم بن مرثد الطبراني وأبا زرعة الثقفي وإسحاق الدبري وإدريس العطار وبشر بن موسى وحفص بن عمر سِنجة [ألف، وعلي بن عبد العزيز البغوي ومقدام بن داود الرعيني ويحيى بن أيوب العلاف وأبا عبد الرحمن النسائي] وعبد الله بن محمد بن سعيد بن أبي مريم ونظراءهم، وحرص عليه في صباه أبوه ورحل به، وكان يروي عن دحيم وغيره. مولد الطبراني بعكّا في صفر من سنة ستين، وأمّه عكاوية، وله كتاب **الدعاء** في مجلد كبير، وكتاب **المناسك**، وكتاب **عشرة النساء**، وكتاب **السنة**، وكتاب **الطوالات**، وكتاب **النوادر**، وكتاب **دلائل النبوة**، وكتاب **مسند شعبة**، وكتاب **مسند سفيان**، وعمل أسانيد جماعة من الكبار، وله كتاب **حديث الشاميين**، وكتاب **الأوائل**، وكتاب **فضائل الرمي وتعليمه** وله تفسير كبير وأشياء لم نقف عليها. حدث عنه أبو خليفة الجمحي وابن عقدة وأحمد بن محمد الصحاف، وهؤلاء من شيوخه، وأبو بكر بن مردويه والفقيه أبو عمر محمد بن الحسين البسطامي والحسين بن أحمد بن المرزبان وأبو بكر بن [أبي] علي الذكواني وأبو الفضل محمد بن أحمد الجارودي وأبو نعيم الحافظ وأبو الحسين ابن فادشاه ومحمد بن عبيد الله بن شهريار وعبد الرحمن بن أحمد الصفار وأبو بكر بن ريذة خاتمة أصحابه، وبقي بعده عامين عبد الرحمن ابن الذكواني يروي عنه بالإجازة. ذكر تواليف الطبراني ـ سماها ولم يرَ أكثرها الحافظ يحيى بن منده: **معجمه**، مئتا جزء. **معجمه الأوسط**، ثلاثة مجلدات. **معجمه الصغير**، مجلد. **مسند العشرة**، ثلاثون جزءاً. **مسند الشاميين**، مجلدان. **النوادر**، مجلد. **معرفة الصحابة**، مجلد. **فوائده**، عشرة أجزاء. **مسند أبي هريرة**، كبير. **مسند عائشة**. **التفسير**، كبير. **دلائل النبوة**، مجلد. [**الدعاء**]. **السنة**، مجلد. **الطوالات**، مجلد. **حديث شعبة**، مجلد. **حديث الأعمش**، مجلد. **الأوزاعي**، مجلد. **شيبان**، مجلد. **أيوب**، مجلد. **عشرة النساء**، جزء. **مسند أبي ذر**، جزءان. **الرؤية**، جزء.

الجود، جزء. [العلم] **الألوية**، جزء. **فضل رمضان**، جزء. **الفرائض**، جزء. **الرد على المعتزلة**، جزء. **الرد على الجهمية**، جزء. **مكارم الأخلاق** العزاء، جزء. **الصلاة على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم**، جزء. **المأموم**، جزء. **الغسل**، جزء. **فضل العلم**، جزء. **ذم الرأي**، جزء. **تفسير الحسن**، جزءان. **الزهري عن أنس**، جزءان. **ابن المنكدر عن جابر**، جزء. **مسند أبي إسحاق السبيعي. حديث يحيى بن أبي كثير. حديث مالك بن دينار. ما روى الحسن عن أنس. حديث ربيعة. حديث حمزة الزيات. حديث مسعر. حديث أبي سعد البقال. طرق حديث من كذب عليّ**، جزء. **النوح**، جزء. **مسند ابن جحادة مَن اسمه عبّاد مَن اسمه عطاء مَن اسمه شعبة. أخبار عمر بن عبد العزيز. [عبد العزيز بن] رفيع. مسند روح بن القاسم. فضل عكرمة. أمهات النبي صلى الله عليه وآله. مسند عمارة بن غزية، وطلحة بن مصرف، وجماعة. مسند العبادلة**، كبير. **أحاديث أبي عمرو بن العلاء. غرائب مالك**، جزء. **أبان بن تغلب**، جزء. **حريث بن أبي مطر. وصية أبي هريرة. مسند الحارث العكلي. فضائل الأربعة الراشدين**، جزءان. **مسند ابن عجلان. كتاب الأشربة. كتاب الطهارة. كتاب الإمارة. عِشرة النساء. مسند أبي أيوب الإفريقي. مسند زياد الجصاص. مسند زافر**. وأشياء عدة. قال الذكواني: سُئل الطبراني عن كثرة حديثه، فقال: كنت أنام على البواري ثلاثين سنة. قال أبو نعيم: دخل الطبراني أصبهان سنة تسعين وسمع وسافر ثم قدمها فاستوطنها ستين سنة. وقال ابن مردويه: قدم الطبراني سنة عشر فقبله أبو علي ابن رستم العامل وضمه إليه، وجعل له معلوماً من دار الخراج، وكان يتناوله إلى أن مات. قال أبو عمر بن عبد الوهاب السلمي سمعت الطبراني: لما قدم ابن رستم من فارس أعطاني خمسمائة درهم، فلمّا كان في آخر أمره أخذ يتكلم في أبي بكر وعمر ﵄ ببعض الشيء، فخرجت ولم أعد إليه بعد. قال ابن فارس صاحب اللغة سمع الأستاذ ابن العميد يقول: ما كنت أظن في الدنيا كحلاوة الوزارة والرياسة التي أنا فيها حتى شاهدت مذاكرة الطبراني وأبي بكر الجعابي بحضرتي، وكان الطبراني يغلبه بكثرة حفظه وكان أبو بكر يغلبه بفطنته حتى ارتفعت أصواتهما إلى أن قال الجعابي: عندي حديث ليس في الدنيا إلا عندي: فقال: هات، قال: أنا أبو خليفة أنا سليمان بن أيوب [وحدث بحديث] فقال [الطبراني]: أنا سليمان بن

أيوب ومني سمعه أبو خليفة فاسمعه منى عالياً، فخجل الجعابي، فوددت أن الوزارة لم تكن وكنت أنا الطبراني وفرحت كفرحه. قال جعفر بن أبي السري سألت ابن عقدة أن يعيد لي فوتاً وشددت [عليه]، فقال: من أين أنت؟ قلت: من أصبهان، فقال: ناصبة، فقلت: لا تقل هذا فيهم فقهاء ومتشيّعة، فقال: شيعة معاوية، قلت: بل شيعة علي ﷺ، وما فيهم إلا من علي أعزّ عليه من عينه وأهله، فأعاد علي ما فاتني، ثم قال لي: سمعت من سليمان بن أحمد اللخمي؟ فقلت: لا أعرفه، فقال: يا سبحان الله، أبو القاسم ببلدكم وأنت لا تسمع منه وتؤذيني هذا الأذى، ما أعرف له نظيراً. وقال: [أتعرف] إبراهيم بن محمد بن حمزة؟ قلت: نعم، قال: ما رأيت مثله في الحفظ. قال ابن منده: الطبراني أحد الحفّاظ المذكورين، حدّث عن أحمد بن عبد الرحيم البرقي ولم يحتمل سنة لقيه. قلت: نعم، ولكن ما أراده الطبراني ولا قصد الرواية عنه، إنما روى عن عبد الرحيم ابن البرقي السيرة وغير ذلك فغلط في اسمه وسماه باسم أخيه بلا شك، والخطْب في ذلك يسير وقد نبه على ذلك الحافظ أبو العباس أحمد بن منصور الشيرازي، فإنه قال كتبت عن الطبراني ثلاث مئة ألف حديث، وهو ثقة، إلا أنه كتب بمصر عن شيخ وكان له أخ سماه باسمه غلطاً. قال سليمان بن إبراهيم الحافظ قال الباطرقاني: كان ابن مردويه سيئ الرأي في الطبراني، ثم قال سليمان: فقال له أبو نعيم: كم كتبت عنه؟ فأشار إلى حزم، فقال أبو نعيم: فمن رأيت مثله؟ فلم يقل شيئاً. قال الحافظ الضياء: قد ذكر ابن مردويه في تاريخه الطبراني فما ضعّفه. قلت: فدلّ على أنه تبيّن له أنه صدوق. قال أبو نعيم: تُوُفّيَ لليلتين بقيتا من ذي القعدة سنة ستين وثلاث مئة. قلت: استكمل مئة عام وعشرة أشهر، وحديثه قد ملأ البلاد، فإن في زمان إسماعيل بن محمد التيمي الحافظ كان رائجاً سمعه الطلبة، ثم في زمان ابن ناصر وأبي العلاء الهمذاني نفق سوقه وسمعوه كثيراً، ثم في زمن أبي موسى المديني عُدّ من أعلى ما يسمع، وسمع الحافظ عبد الغني إذ ذاك المعجم الكبير وحصله، ثم ارتحل ابن خليل والضياء وهؤلاء وتنافسوا في سماعه، وفي سنة ست وست مئة انفرد بعلوه أسعد بن سعيد وامتلأت الأجزاء والتخاريج منه. أخبرنا ابن أبي الخير وجماعةٌ كتابةً عن أبي جعفر محمد بن أحمد الصيدلاني أخبرتنا فاطمة بنت عبد الله أنا ابن ريذة أنا أبو

القاسم الطبراني نا عبد الله بن محمد بن أبي مريم نا الفريابي نا إسرائيل عن سماك بن حرب عن علقمة بن وائل عن أبيه أن امرأة خرجت على عهد رسول الله ﷺ تريد الصلاة فلقيها رجل فقضى حاجته منها، فصاحت، فانطلق، فمرّ عليها رجل فقالت: ذاك الرجل فعل بي كذا وكذا، فأخذوا ذلك الرجل الذي ظنت، فقالوا: هذا؟ قالت: نعم، هو هذا، فأتوا به إلى النبي ﷺ فلمّا أمر به قام صاحبها الذي وقع عليها فقال: أنا صاحبها، فقال: ادنُ مني فقد غفر الله لك، وقال للآخر قولاً حسناً، فقالوا: أنرجمه؟ فقال: لقد تاب توبة لو تابها أهل المدينة قُبِلَ منهم. هذا حديث منكر جدّاً على نظافة إسناده، صححه الترمذي ورواه عن الذُّهلي عن محمد بن يوسف فوقع لنا بدلاً عالياً. (الذهبي، ١٩٦٨: ٩١٢ ـ ٩١٧).

لقد اخترنا عرض المثال السابق كاملاً لإعطاء القراء فكرة عن طبيعة البيانات التاريخية. وهذا الاختيار يقدم صورةً لرائد من رواد علم الحديث. الأهم من ذلك، أنه يوضّح كيفية بناء هذا النوع من الترجمة. كما نلاحظ كيفية تعامُل الذهبي مع الاستخدامات النقدية للمصادر السابقة المتوفرة له. وهناك نقطة مهمة يلفت الذهبي انتباهنا إليها تتمثل في أن الطبراني أصبح مشهوراً من خلال طالب لأحد طلابه، هو أسعد بن سعيد، لأنه كان الشيخ الذي يُقبل عليه الطلاب أكثر من غيره في ذلك الوقت، بسبب قصر سلسلة الرواية عن الطبراني، والتي كان يُعدّ الحلقة الثالثة فيها.

بنية الأسماء العربية في القرون الوسطى

لقد أثبتت الأمثلة التي قمنا بفحصها حتى الآن أن هناك بنية متميزة للأسماء العربية في العصور الوسطى، وهي تختلف تماماً عن طريقة بنية أسمائنا اليوم؛ فليس هناك اسم واحد فحسب يمكن به أن يشار إلى العالم دائماً. وهناك أيضاً الأسماء القصيرة، والأسماء المتوسطة القصر، والأسماء الطويلة الكاملة. وترتبط بنية الاسم ارتباطاً وثيقاً بهويات اجتماعية متعددة في الوجود خلال العصور الوسطى، وهي تعكس أيضاً بعض الخصائص الاجتماعية والثقافية للمجتمع الإسلامي في العصور الوسطى. وعادة ما تستمد الأسماء القصيرة من اسم المدينة، أو القبيلة، أو المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها صاحب الاسم. ومع ذلك، لأن هناك عادة كثيراً من العلماء ذوي انتماءات

متماثلة، فإنه ليس من السهل التفريق بينهم وتحديد من هو المقصود. ومن المعلوم أن اسم «الطبراني» هو أيسر اسم وأشهرها في الدلالة على عالِم الحديث الذي نتحدث عنه. وطبرية، كما هو معروف، هي مدينة في الشام اشتهرت بكثرة علمائها.

أما اسمه الطويل والكامل فهو «أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مُطَيِّر اللخمي الشامي الطبراني. وإن «كلمات» أبو « و«بن» تستخدم للدلالة على سلسلة الأنساب؛ فأبو القاسم يعني والد القاسم وابن أحمد يعني ولد أحمد، واللخمي نسبة إلى اسم قبيلة مشهورة، وكذلك النسبة إلى الشام وإلى طبرية وهذه النسبة إلى الاسم الكامل أداة مفيدة جداً لا لمعرفة عائلة الشخص وأنسابها ولكن كذلك، وهذا هو الأهم، لتمييز الناس بعضهم عن بعض. وعلاوة على ذلك، فإن الاسم يتضمن معلومات عن القبيلة والمدينة التي ينتمي إليها الشخص. وانطلاقاً من الاسم، فإننا نعرف أن الطبراني لم يَقْضِ حياتَه كلها في طبرية، بل إنه عاش كذلك في دمشق. فبنية الاسم تساعد على جمع الشبكات العائلية والنسبية والعلمية. وهكذا فإن الاسم، والذي يتكون من الاسم والكنية والنسبة، يبرز بوصفه مصدراً معتبراً يزوّدنا بالمعلومات عن المؤرخين وعلماء الاجتماع[8]:

الأسماء العربية، سواء أطلقت على ذوي العِرق العربي أو على غيرهم، تتألف عادة من عدة أجزاء متميزة: (١) الاسم أو الاسم الأول، الذي يُسمّى به الشخص عند الولادة، (٢) الكنية، وهو اسم يبدأ بـ«أبو»، (بمعنى والد)، أو «أم» (بمعنى والدة)، الذي يُطلق على الشخص نظرياً عندما يُصبح أباً أو أمّاً. وقد يُكنى أحدهم منذ ولادته، ترخيماً أو لأسباب أخرى لا علاقة لها بالأبوة المحتملة، (٣) النسَب أو علم الأنساب، والتي كانت سلسلة من الأسماء، أو الكنى أو أسماء أخرى منتظمة معاً مع

(٨) نادراً ما يتم استخدام الاسم الكامل في الكتابة العادية والخطاب. بدلاً من ذلك يتم استخدام أشكال أقصر من الاسم، مختلفة؛ على سبيل المثال، فقد تمت الإشارة إلى الطبراني في **التذكرة** وفق الأشكال الآتية: (١) أبو القاسم الطبراني (في ص٦٤٨، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧٢٠، ٧٢٩، ٧٣٧، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٥، ٧٤٧، ٧٥٢، ٧٥٤، ٧٦٠، ٧٩٩، ٩٧٦، ٩٩٤)؛ (٢) الطبراني (في ص٦٣٧، ٦٥٠، ٦٥٢، ٦٧٤، ٦٨١، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٣، ٧٠٥، ٧١٢، ٧٤٠، ٧٧٣، ٧٧٧، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٨٠١، ٨١٩، ٨٢١، ٩٤٣)؛ (٣) سليمان الطبراني (من ذلك ص٧٦١)؛ (٤) سليمان بن أحمد الطبراني (في ص٦٨٢ و٦٩٦).

كلمة «ابن» أو «بنت»، (٤) والنسبة، وهو الاسم الذي ينتهي في معظم الأحيان بياء مشدّدة (على سبيل المثال، فالبغدادي = شخص من بغداد)، وغالباً ما يُستعمل لعدة أجيال باعتباره لقب الأسرة، و(٥) اللقب، أو الاسم الشَّرَفي، والذي تندرج تحته كل أنواع الألقاب الفخرية والأسماء المستعارة والنعوت. وكمثال على اسم عربي في العصور الوسطى يتوفر على جميع هذه الأجزاء في ترتيب اللقب والكنية والاسم والنسَب، يمكن أن نضرب: برهان الدين أبو أحمد محمد بن يوسف بن الحسن المصري (Bulliet, 1979: 10).

وتُستخدم بعض الأسماء الشائعة جداً، مثل محمد وعبد الله وحسن؛ في هذه الحالة سيكون مهمة شاقّة تحديد من هو محمد، أو عبد الله، أو حسن؛ هو واحد نحن نتبعه من بين مئات منهم؟ وتستخدم بعض الأساليب للقضاء على خيارات مستحيلة وتضييق نطاق البحث: (١) يجب أن تتلاقى أعمارهم. (٢) اسم الأب، والجد، يجب أن يتطابقا. (٣) الانتماءات (الجغرافية، والقبلية، والفكرية) يجب أن تتطابق. (٤) أسماء الأبناء أو البنات، إذا ذكرت، يجب أن تتطابق. (٥) الألقاب، إن وجدت، يجب أن تتطابق. هذه الطرائق تستعمل من قبل كل عالم للتحقق من موثوقية الاتصالات المنقولة عنه.

يوضح المثال البسيط الآتي هذه العملية؛ فبحشل، وهو حافظ من الطبقة العاشرة(*)، وتفيد التقارير أن أحد شيوخه يُدعى «سليمان بن أحمد»، وهو اسم الطبراني واسم والده. قد يكون من السهل أن يخطئ المرء فيظن أن هذا الشخص هو نفسه العالم الذي نتناوله بالدرس؛ لأن اسمه واسم أبيه متوافقان مع اسم الشخص المتحدث عنه واسم أبيه. ومع ذلك، فهذه الأسماء لا تشير إلى الأشخاص أنفسهم؛ ذلك أنه (أولاً) لم يرد ذكرها في كنية «الطبراني» (لاحظ في القائمة أعلاه أن اسمه لا يرد أبداً دون أن تصحبه الكنية)؛ و(ثانياً) فإن عالماً من الطبقة العاشرة عادة لا يأخذ الحديث من عالم ينتمي إلى الطبقة الثانية عشرة؛ و(ثالثاً) فإن اسم الطبراني يرد بين طلبة هذا العالم (فالطبراني تلميذ بحشل وليس معلّماً له).

وعلاوة على ذلك، فإنه لا يمكن الاعتماد فحسب على ترجمة عالم معين

(*) انظر ترجمته في: **تذكرة الحفاظ** للذهبي، ج ٢، ص٦٦٤ (المترجم).

ترد في كتب الطبقات من أجل تحديد شبكة علاقاته الأكاديمية تحديداً ضافياً؛ ذلك أن ما يُذكر من الاتصالات بين العلماء في مداخل التراجم إنما هو جزئي فحسب. ولذلك، فإنه ينبغي القيام ببحث واسع النطاق ومضنٍ لتحديد الشبكة كاملة. أكثر من ذلك، فليست كل الاتصالات التي يتم تسجيلها في المداخل هي اتصالات الحفّاظ الآخرين نفسها؛ بدلاً من ذلك، على نحو ما يبيّنه المثال الآتي، فإن نسبة علاقات الطبراني بالحفّاظ تبدو أقل بشكل ملحوظ من نسبة علاقاته بعلماء أقل بروزاً.

من ذلك أن أسماء شيوخ الطبراني المذكورين في مدخل الطبراني هي الآتية: (الأرقام التي تلي بعض الأسماء هي رموز في برنامج HADITHNET ولا علاقة لها بالأرقام الموجودة في المصادر الأصلية): (١) هاشم بن مرثد الطبراني، و(٢) أبو زرعة الثقفي، و(٣) إسحاق الدبري، و(٤) إدريس العطار، و(٥) بشر بن موسى (٦٣٧)، و(٦) حفص بن عمر سنجة، و(٧) علي بن عبد العزيز البغوي (٦٥٠)، و(٨) مقدام بن داود الرعيني، و(٩) يحيى بن أيوب العلاف، و(١٠) أبو عبد الرحمن النسائي (٥٦٤)، و(١١) عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبي مريم. والملاحظ أن معظم هؤلاء الشيوخ، ثمانية منهم، هم من غير الحفّاظ (١، ٢، ٣، ٤، ٦، ٨، ٩، ١١)، وثلاثة منهم فحسب هم من الحفّاظ (٥، ٧، ١٠). ونشير إلى أنه لا يتم تضمين المعلمين من غير الحفّاظ في قاعدة البيانات الخاصة بهذا البحث، بسبب التركيز الحصري لهذه الدراسة على العلماء الحفّاظ؛ لذلك فإن الارتباط بعلماء لم يكسبوا شهرة بوصفهم حفّاظاً لم يُحتسب في شبكة الطبراني. واستبعاد غير الحفّاظ هو قيد ضروري لهذه الدراسة.

وبالمثل، فإن طلاب الطبراني الذين ترد أسماؤهم في مدخله يعكسون الخصائص نفسها لقائمة المعلمين في أنها قائمة ناقصة وفي اشتمالها على أفراد هم أقل بروزاً. وقد شملت القائمة الأسماء الآتية: (١) أبو خليفة الجمحي (٦٩١)، و(٢) ابن عقدة (٨٢١)، و(٣) أحمد بن محمد الصحاف، و(٤) أبو بكر بن مردويه (٩٦٦)، و(٥) أبو عمر محمد بن حسين البسطامي، و(٦) الحسين بن أحمد بن المرزبان، و(٧) أبو بكر بن أبي علي العبد الذكواني، و(٨) أبو الفضل محمد بن أحمد الجارودي (٨١٦)، و(٩) أبو نعيم الحافظ (٩٩٤)، و(١٠) أبو الحسين بن فادشاه، و(١١) محمد بن عبيد الله بن شهريار،

و(١٢) عبد الرحمن بن أحمد الصفار، و(١٣) أبو بكر بن ريذة. ومعظم هؤلاء الطلاب، ثمانية منهم، هم من غير الحفّاظ (٣، ٥، ٦، ٧، ١٠، ١١، ١٢، ١٣)؛ خمسة منهم فحسب هم من الحفّاظ (١، ٢، ٤، ٨، ٩). ولم تُدرج أسماء الطلاب الذين لم يتم التعرف عليهم بوصفهم حفّاظاً في البيانات. ونتيجة لذلك، فلن يتم احتساب صلات لهم في التحليل، وهذا قيد آخر لا مفر منه تم اعتماده في هذه الدراسة.

للحكم انطلاقاً من مدخل اسم الطبراني في **معجم السير والتراجم**، فإننا نجد أن له أربعة وعشرين اتصالاً: تشمل أحد عشر شيخاً من شيوخه، وثلاثة عشر طالباً من طلابه. وكان من بين هؤلاء ثمانية اتصالات بالحفّاظ فحسب: ثلاثة حفّاظ من المعلمين، وخمسة حفّاظ من الطلاب. وقد أقمنا تحليلنا على أساس المعلومات المقدمة في سجل ترجمة الطبراني فحسب. ونود أن نعيد بناء شبكته غير الدقيقة، لأن الأسماء المذكورة أعلاه هي بعيدة كل البعد عن أن تكون قائمة شاملة تستوعب جميع المعلمين والطلاب. وبغرض تجنب التكرار سجلنا اتصالات الطبراني مرة واحدة فحسب، إمّا في سجل المعلمين وإمّا في سجل الطلاب.

بعد تفتيش دقيق لاتصالات أبي القاسم الطبراني، نصل إلى استنتاج مفاده أن لديه اثنين وأربعين معلماً وتسعة طلاب. ويمكن تصنيف المعلمين وفقاً لطبقاتهم بأنهم ينتمون إلى: (١) من الطبقة التاسعة: ٦٣٧، ٦٤٨، ٦٥٠، ٦٥٢ (أربعة علماء)؛ (٢) من الطبقة العاشرة: ٦٧٤، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٨، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٣، ٧٠٥، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١٢، ٧٢٠، ٧٢٩، ٧٣٧، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٥، ٧٤٧، ٧٥٢، ٧٥٤، ٧٦٠، ٧٦١ (ستة وعشرين من العلماء)؛ (٣) من الطبقة الحادية عشرة: ٧٧٣، ٧٧٧، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠١، ٨١٩، ٨٢١ (تسعة علماء). ويمكن أيضاً تجميع طلابه وفقاً لطبقاتهم، فهم ينتمون إلى: (١) من الطبقة الثانية عشرة: ٦٩١، ٨٢١، ٩٦٦، ٨١٦، ٩٩٤ (خمسة علماء)؛ (٢) من الطبقة الثالثة عشرة: ٩٤٣، ٩٦٩، ٩٧٦ (ثلاثة علماء). ويمكن للمرء أن يلاحظ بيسر وجود فرق صارخ بين عدد المعلمين وعدد الطلاب؛ وهذا ليس أمراً شائعاً جدّاً، على الرغم من أن عدد المعلمين يميل عموماً إلى أن يكون أعلى من عدد الطلاب. وعدد الاتصالات داخل الطبقة هو أيضاً عالٍ بشكل غير عادي.

الجدول الرقم (٤ ـ ٣)
الاتصالات بين الطبقات

	ط١*	ط٢	ط٣	ط٤	ط٥	ط٦	ط٧	ط٨	ط٩	ط١٠	ط١١
ط٠	23	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
ط١	16	156	103	56	1	0	0	0	0	0	0
ط٢	1	5	33	115	6	0	0	0	1	0	0
ط٣	0	0	1	132	115	2	0	0	0	0	0
ط٤	0	1	1	22	274	264	41	1	0	0	0
ط٥	0	0	0	6	63	174	409	126	1	1	0
ط٦	0	0	0	3	20	18	41	599	52	3	0
ط٧	0	0	0	0	2	6	15	196	553	39	0
ط٨	0	0	0	0	0	2	85	29	288	608	80
ط٩	0	0	0	0	0	0	27	5	46	206	229
ط١٠	0	0	0	0	0	0	1	2	15	31	91
ط١١	0	0	0	0	0	0	0	0	0	10	3
ط١٢	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	5
ط١٣	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5
ط١٤	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
ط١٥	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
ط١٦	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
ط١٧	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
ط١٨	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
ط١٩	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
ط٢٠	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
ط٢١	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
الإجمالي	40	162	138	334	481	466	619	958	956	901	413

(*) يشمل العمود مجموع أعداد المعلمين، في حين أن الصفوف تشمل مجموع أعداد طلاب الشيوخ من طبقة واحدة.

بناء المتغيرات القابلة للقياس من الروايات التاريخية

لقد كررنا العملية الموضحة أعلاه لجميع الحفّاظ الذين حلّلنا شبكاتهم في هذه الدراسة، إذ جمعنا كل المعلومات حول العلاقات بين العلماء، وكنا لا نزال ننجز خطوة واحدة أخيرة لإنتاج مجموعة البيانات التي يتطلبها التحليل، بوساطة فئات قابلة للقياس ومتغيرة. ولقد بنينا عدة أنواع من البيانات لاستخدامها في هذه الدراسة: ربط البيانات (على المستويين الكلي والجزئي)، وبيانات العقدة، والبيانات النوعية. للتعبير عن هذا العنصر من الدراسة بشكل أوضح فإنه يمكن تصنيف البيانات التي استخدمت في خمس مجموعات: (١)

رابط بيانات كبير عن الاتصالات بين الأجيال. و(٢) رابط البيانات الصغيرة عن اتصالات بين العلماء فرادى؛ و(٣) بيانات العقدة الكبيرة (المعلومات عن كل طبقة)؛ و(٤) بيانات العقدة الصغيرة (معلومات حول كل عالم)؛ و(٥) البيانات التاريخية النوعية.

الإجمالي	ط٢١	ط٢٠	ط١٩	ط١٨	ط١٧	ط١٦	ط١٥	ط١٤	ط١٣	ط١٢
23	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
332	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
161	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
250	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
604	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
783	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3
736	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
812	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
1096	0	0	0	0	0	0	0	0	1	3
558	0	0	0	0	0	0	1	0	2	42
523	0	0	0	0	0	0	0	1	21	361
206	0	0	0	0	0	0	0	2	57	134
188	0	0	0	0	0	1	1	4	143	31
164	0	0	0	1	3	4	13	63	69	6
78	0	0	0	0	0	2	58	16	2	0
103	0	0	0	0	11	42	44	5	1	0
55	0	0	1	4	29	16	4	1	0	0
68	0	1	4	51	10	1	0	0	1	0
35	2	11	3	18	1	0	0	0	0	0
17	2	9	3	2	1	0	0	0	0	0
12	4	2	3	3	0	0	0	0	0	0
0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
6804	8	23	14	79	55	66	121	92	297	581

ولقد بنينا عدداً من المتغيرات التي سوف نعرض لها هنا جنباً إلى جنب مع الرموز التي وضعناها لها؛ فالحرف الكبير L يدل على «الطبقة» (أي على جيل من رواة الحديث)، وتشتمل الطبقة على اتصال الطالب بشيخه، كما تتضمن تلك الطبقة اتصالات بين الطبقات السابقة واللاحقة؛ أما الحرف الكبير S فيدل على اتصالات الطلاب؛ في حين أن حرف T الكبير يدل على اتصالات الشيخ.

ويوضح الجدول الرقم (٤ ـ ٣) الاتصالات بين الطبقات، دون أن يظهر نوع تلك الاتصالات ولا اتجاهها. ومن شأن اتباع مقاربة أكثر تفصيلاً أن يُمكننا من تمييز اتصالات الشيخ عن اتصالات الطالب. من هذا المنظور، كما

هو موضح سابقاً، وفي اتصال مع الشكل الرقم (١ ـ ٣) توزع الاتصالات في ست فئات على أساس: (١) الاتجاه (إذا كان الارتباط هو ارتباط طالب أو ارتباط الشيخ)؛ و(٢) المنشأ والمقصد (سواء كان داخل الطبقة نفسها أو يتصل بالطبقات العليا أو الدنيا)؛ و(٣) المسافة (الفرق بين جيل الطلاب والمعلمين). ويشار إلى المسافة بين الأجيال بـ«UP1» (العلاقات بجيل واحد أعلى/أو جيل سابق)، و«UP2» (الارتباط بجيل سابق على درجتين)، أما «UP3» فتعني (ارتباطات بجيل سابق على ثلاث درجات)؛ فعلى سبيل المثال، في حين أن الاتصالات التي تقع عناصر تنتمي كلها إلى الطبقة ٤ تندرج تحت عنوان «ضمن»، فإن الاتصالات التي تقع من الطبقة ٤ إلى الطبقة ٣ تعدّ ضمن فئة اتصالات «UP1»؛ أما الاتصالات التي تجري من طبقة ٤ إلى طبقة ٢ فتعدّ ضمن «UP2»؛ أما الاتصالات التي تقع من الطبقة ٤ إلى طبقة ١ فيُشار إليها بـ«Up3».

وقد استخدمت مجموعات مختلفة من هذه الفئات لبناء التدابير التي تم إجراؤها في البحث؛ فعلى سبيل المثال، يجري تقسيم طبقة الاتصالات كذلك إلى ضربين من العلاقات: العلاقات التي تنشأ بين الطلاب ضمن الطبقة الواحدة (Sin) والعلاقات التي تنشأ بين المعلمين ضمن الطبقة الواحدة (Tin). والاتصالات الصاعدة والنازلة هي مقسمة تقسيماً فرعيّاً مزيداً وفقاً لما إذا كانت تمثل علاقات الطالب أو المعلم؛ فـ«Sup» تدل على ارتباطات الطالب بالطبقات العليا أو السابقة، أما «Sdown» فتدل على علاقات الطالب بطبقات منخفضة أو لاحقة. وينطبق التمييز نفسه على علاقات المعلمين؛ فـ«Tup» تدل على علاقات المعلم بالطبقات العليا، أما «Tdown» فتدل على علاقات المعلم بالطبقات السفلى. ويجب أن نسجل ملاحظة مهمة هنا تتعلق بترقيم الطبقات.

الموثوقية والقيود المفروضة على المصادر والبيانات

لقد كانت إعادة بناء شبكة نقل الحديث مهمة شاقة؛ فالمعلومات مبعثرة في المصادر التاريخية الكلاسيكية. أما الأكثر إزعاجاً فقد كانت مسألة تمييز العلماء الذين لم تكن أسماؤهم متطابقة فحسب، بل كانت أسماء آبائهم وأجدادهم متطابقة كذلك. ولمّا كانت العادة أن يُشار إلى العلماء بأسماء مختصرة (اسم، أو كنية، أو نسبة، أو لقب) فقد تسبب الخطأ في التعيين والارتباك في إنشاء

طرائق لتحديد هويات هؤلاء العلماء تحديداً صحيحاً؛ فكانت حالات عدم التعرف، إن لم يتم الوقوف عليها، بحاجة إلى القضاء عليها عندما يتم الكشف عنها، وهي عملية لا نهاية لها.

ولقد حاولنا التغلب على هذه المشكلة عن طريق استخدام تقنيات عدة؛ فإذا واجهنا العديد من العلماء يحملون الاسم نفسه، كان أول شيء نفعله أن ننظر إلى أسماء أجدادهم (الآباء والأجداد، وأجداد الأجداد)؛ عندما يظل الخلط قائماً فإن الخطوة التالية تتمثل في التحقق من المناطق والقبائل التي ينتمي العلماء إليها؛ فإن لم يحل هذا أيضاً المشكلة عمدنا إلى مراجعة الطبقات التي ينتمي العلماء إليها، ومراجعة تواريخ ولاداتهم ووفياتهم.

إن تواريخ الوفيات متاحة بشكل أيسر من تواريخ الميلاد. والغريب أن المؤرخين المسلمين القدامى ركزوا على تواريخ الوفيات أكثر من تواريخ الولادات، لأسباب قد لا تكون واضحة بالنسبة إلى القارئ الحديث، وربما كان ذلك لأن الفترة المبكرة من حياة العالم، وهي الفترة التي يقضيها عادةً مغموراً إبّان طفولته وطلبه العلم، ليست بأهمية السنوات الأخيرة من حياته؛ فالذهبي، متبعاً عادة زملائه، يذكر وفيات معظم الرواة، وفي حالات قليلة يذكر تاريخ الولادة. وقد استعملنا المصادر الكلاسيكية الإضافية للحصول على معلومات حول تواريخ الولادات، التي أهملها الذهبي[9]. هذه المحاولة مكّنت من تحقيق زيادة كبيرة في عدد العلماء الذين تتوفر تواريخ ولاداتهم ووفياتهم. (بعض تواريخ الوفاة، وكذلك تواريخ الولادة، مفقودة لنسبة (لحصة) من العلماء صغيرة جداً ومقبولة).

---

(٩) تمت الاستعانة بالمصادر الآتية لاستكمال البيانات من «**تذكرة الحفاظ**»: (١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**؛ و(٢) الذهبي، **تاريخ الإسلام**؛ و(٣) المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**؛ و(٤) الزركلي، **الأعلام**؛ و(٥) الصفدي، **الوافي بالوفيات**؛ و(٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان**؛ و(٧) كحالة، **معجم المؤلفين**؛ و(٨) السمعاني، **الأنساب**؛ و(٩) ابن حجر، **لسان الميزان**؛ و(١٠) ابن حجر، **تقريب التهذيب**؛ و(١١) ابن أبي حاتم الرازي، **كتاب الجرح والتعديل**؛ و(١٢) البكري، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**؛ و(١٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**؛ و(١٤) ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق**؛ و(١٥) الكتاني، **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة**؛ و(١٦) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**؛ و(١٧) الحميدي، **جذوة المقتبس**؛ و(١٨) الضبي، **بغية الملتمس**؛ و(١٩) ابن بشكوال، **الصلة**؛ و(٢٠) ابن حبان، **كتاب الثقات**. من دون أن نزعم أن هذه القائمة شاملة؛ فهناك العديد من المصادر الأخرى التي تمت الاستعانة بها أحياناً في أثناء إنجاز هذه الدراسة.

إن التركيز الحصري على الاتصالات بين الحفّاظ هو حد آخر من حدود هذه الدراسة؛ إذ يتم استبعاد العلماء غير الحفّاظ واتصالاتهم من التحليل، لأن إدراجهم من شأنه توسيع البيانات بما لا يدع أي أمل معقول في السيطرة على الموضوع. فلا جمعُ هذه الكميات من البيانات ولا تحليلُها كان ممكناً ضمن حدود الدراسة التي اشتغلنا بها، على الرغم من أن مكونات الشبكة من العلماء غير الحفّاظ قد تُقدِّم حالة مباينة.

ومع ذلك، فقد راجعنا موثوقية البيانات عبر ستة وعشرين جيلاً، باستخدام طريقتين: أولاهما، مقابلة البيانات المتعلقة بكل طبقة مع بيانات الطبقات الأخرى، لغرض الكشف عن التحيّزات إمّا المتأصلة في البيانات نفسها أو التي تُعزى إلى الانتقائية من جانب واضعي معاجم السير؛ وثانيتهما، مقارنة البيانات التي تم الحصول عليها من عمل الذهبي مع البيانات التي تم الحصول عليها من عمل السيوطي (فقد تم جمع معلومات الطبقات من الطبقة ٢٢ إلى الطبقة ٢٦ من **طبقات الحفاظ** للسيوطي، وقد كان من المفترض أنه إذا كان هناك أي تحيز كامن في البيانات، أو أي انتقائية أو تحيز من جانب المؤلفين، فسيتم الكشف عن ذلك من خلال المقارنة بين طبقات داخل الشبكة، أو من خلال المقارنة بين مصادر مختلفة). وإضافة إلى ذلك، باعتبارها الاختيار الرسمي، فإن البيانات التي تم الحصول عليها من معاجم السير وكتب الطبقات والتراجم قد ارتبطت في بعض الأحيان وتمت مقابلتها، في سياق المناقشة، مع بيانات من الأسانيد، أي السلاسل الفعلية للرواية، ومع أدبيات الترجمة والترجمة الذاتية.

باستخدام الاختبار الأول نظرنا إلى القيم المسندة إلى طبقات مختلفة وقارنّاها، ولم نلاحظ أي تغيير من التغييرات المفاجئة في البيانات المتعلقة بمختلف الطبقات. وباستخدام الاختبار الثاني نظرنا إلى البيانات في **تذكرة** الذهبي والبيانات في **طبقات** السيوطي؛ ولأننا لم نرَ أي تغيرات مفاجئة أو تناقضات متضاربة في القيم الواردة في هذين المصدرين فإنه يمكننا أن نفترض بحذرٍ أن البيانات ليست منحازة. وعلاوة على ذلك، فقد أقمنا إحالات عرَضية لسلاسل من الرواية، والتراجم، والسير الذاتية لمقارنتها مع معاجم التراجم، ولم تظهر هذه العملية أي تعارض في الطريقة التي وصفت شبكة نقل الحديث النبوي على مدى قرون بوساطة أنواع مختلفة من التاريخ الإسلامي. بدلاً من ذلك، فإن مختلف فروع الأدب التاريخي يؤكد بعضها بعضاً.

وتشكل بيانات شبكة البيانات التاريخية تحديات جديدة، ولكن الانطلاق من افتراض مفاده أن المصادر التاريخية هي أقل موثوقية من مصادر الوقت الحاضر سيكون تبسيطاً مخلاً لهذه المسألة. وإن اختبار الموثوقية قضية مشتركة في الدراسات التي تشتمل على بيانات تاريخية ومعاصرة على حد سواء؛ فلا البيانات التاريخية ولا البيانات المعاصرة يمكن اعتبارها موثوقة بطبيعتها مباشرة؛ بل إن جهوداً مضنية ينبغي أن تبذل من أجل إظهار موثوقية كلا النوعين من البيانات.

ولكن هناك بعض الإيجابيات التي لا يمكن تقديمها إلا من خلال البيانات التاريخية. فبيانات الشبكة الاجتماعية التي تم جمعها من خلال المقابلات إنما تُستعمل عموماً لبناء الشبكات الاجتماعية المتزامنة والمتعددة الأقسام. وعلى النقيض من ذلك، فإن بيانات الشبكة الاجتماعية التي تم جمعها من المصادر التاريخية يمكن استخدامها لإعادة بناء الشبكات التاريخية وعلى مدى وقت واحد أو في غضون فترة واحدة. وإن بنية البيانات من داخل أي فترة واحدة تبيّن الاختلافات من خلال مقارنة البيانات التي تم جمعها على مدى فترة طويلة من الزمن. وحدها البيانات التاريخية هي التي تجعل من الممكن تحليل البنى الاجتماعية على مر الزمن.

من هذا المنظور، فإن البيانات التي استخدمت في هذه الدراسة لكشف بنية شبكة نقل الأحاديث مع مرور الوقت لا تمثل سوى مجرد عينة صغيرة، أي أقل من غيض من فيض في المحيط الهائل من البيانات المتاحة المتعلقة بشبكات العلماء في الحضارة الإسلامية. والأدوات الحالية لتحليل الشبكة الاجتماعية، وبخاصة برمجيات تحليل الشبكة، ليست في المستوى المطلوب لمعالجة كثير من البيانات على مر الزمن معالجة دقيقة. أكثر على ذلك، وبالنظر إلى أنواع مختلفة من المصادر، فإنه ليس من السهل أن تأخذ البيانات التي تتطلب كميات هائلة من الوقت والطاقة حظها من التدقيق والتحليل. فالصورة الوافية لا تزال ناقصة.

ولكن حتى مع هذه القيود فإن تطبيق أساليب تحليل الشبكات الاجتماعية يلقي نظرة جديدة على البيانات التي ظهرت لتكون ضمن استخدام محدود بين المؤرخين التقليديين الذين يتعاملون مع المفاهيم التقليدية.

فقد كتب، على سبيل المثال، المؤرخ الذي أعد طبعة نسخة مصورة طبق

الأصل من الأعمال المذكورة أعلاه عن تاريخ نيسابور يقول: «معظم أخبار المدينة أو محالها الواردة في سجلات باللغة العربية أو الفارسية إن هي إلا كتالوجات مملة عن السكان مع التركيز على الأعمال الصالحة أو التصريحات أو الكتابات» (Frye, 1965: 7). لاحظ أن فراي يتجاهل تماماً البعد الاجتماعي لشبكة البيانات التي يتعامل معها؛ إذ يتابع: «وعلى هذا النحو فإنها توفر معلومات قيمة للمتخصص في التراجم، ولكنها تبدو بالنسبة إلى المؤرخ العام للعالم الإسلامي محدودة القيمة». ومما لا شك فيه أن فراي يعتقد خلاف ذلك، ما دام يعتبر أن احتمالات التحليل البنيوي تنفتح على الباحثين الذين يمكنهم أن يقاربوا المواد الكلاسيكية من منظور الشبكات الاجتماعية. ولكن، نظراً إلى اعتماد فراي منظوراً ضيّقاً يعكس وجهة نظر مشتركة بين كثير من مؤرخي الحضارة الإسلامية، فإنه يخلص إلى «أنه لا غرابة، من ثمّ، في أن يبقى الكثير من السجلات المحلية غير منشور». ومع ذلك، فإن لمنظور تحليل الشبكة القدرة على توسيع نطاق هذه المقاربة المحدودة من خلال الاستخدام الأفضل لأدب معاجم التراجم، الذي بدا آنفاً عديم الفائدة تقريباً لأسلافنا في مجال التاريخ. قد يكون هذا التغيير ممكناً عبر تمهيد الطريق من الروايات إلى الشبكات، والعكس بالعكس.

الفصل الخامس

من المناهج الآنية إلى المناهج التاريخية
القيود الزمنية على العمل

السرد بحكم تعريفه تاريخي، بما أنه ينطوي على أحداث متسلسلة. وتلك هي الحياة الاجتماعية، وهي التي تضم أيضاً أحداثاً في ترتيب تسلسلي. والطبيعة المتتابعة للسرد لفتت انتباه العلماء منذ أرسطو. مع ذلك، فقلما اهتم علماء الاجتماع بالبعد التاريخي للبنية الاجتماعية؛ إذ تصوّروا البنية الاجتماعية منذ البداية تصوُّراً خاطئاً على النحو المذكور آنفاً. وبمرور الوقت لم تتشكل تلك البنية سوى عبر العلاقات الآنية. إلا أننا شهدنا منذ ظهور أعمال فرديناند دي سوسير محاولات لتضمين البنية الاجتماعية في الزمن التاريخي. ومع ذلك، فهذه القضية ليست مسألة بسيطة يمكن حلها بسهولة؛ إنها تتطلب إعادة صياغة مفهومنا للبنية الاجتماعية.

«إن حقيقة أن يتدخل الزمن لتغيير اللغة لا تبدو للوهلة الأولى واقعة مهمة للغاية أو لها عواقب مهمة بالنسبة إلى الشروط التي تنظم اللسانيات؛ فالقليل من اللسانيين يميلون إلى الاعتقاد بأن مسألة الزمن تثير مسائل خاصة، وقليل منهم يتعامل معها على أنها مفترق طرق مركزي ينبغي للباحث فيها أن يقرر إذا ما كان سيتتبع الزمن أم سيخطو خارج ذلك الإطار»، على حد تعبير سوسير (Saussure, 1993: 102a). وينطبق هذا التقرير على علماء الاجتماع اليوم أيضاً. إن أعظم المشاكل المنهجية في دراسة أجريت على البنية عبر الزمن، مثل هذه الدراسة التي ننجزها، تنبع من الوضع الجنيني للأدوات التحليلية التاريخية في العلوم الاجتماعية. فقد اقترح دي سوسير، في مطلع القرن الماضي، بحثاً بنيوياً آنياً وتاريخياً في الآن نفسه.

إلى الآن يتم البحث في نطاق العلوم الاجتماعية، باستثناء الاقتصاد

القياسي، عن البنى الآنية ويتم وضعها تحت المجهر، ومن ثم، فإن فجوة تحدث بين التحليلين الآني والتاريخي للبنى. وتنتج بنية عابرة للزمن عن الأنماط الدائمة من العلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين الذين يختلف بعضهم عن بعض بحكم الزمن. وقد ركزت البحوث الاجتماعية بالنسبة إلى القسم الأكبر منها على البنى التي تنتجها العلاقات الدائمة بين الفاعلين الاجتماعيين الذين يتمايز بعضهم عن بعض، ومن ثم يندرجون ضمن مجموعات مختلفة، بناءً على خصائصهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومع ذلك، فلا يمكن للتحليل البنيوي للعلاقات الاجتماعية أن يصل إلى إمكاناته كاملة من دون تطوير مناهج لاستكشاف البنى العابرة للزمن. وكل تحليل يتجاهل مرور الزمن والقيود الزمنية الناشئة عن ذلك إنما تنتج عنه صور افتراضية وزائفة عن المسار الاجتماعي والخطابي.

ولكن هنا تتدخل حقيقة تاريخية من الزمن، مفادها أنه إذا كان لديك زمنٌ دون مجموع المتكلمين فربما لن يكون هناك أيّ تأثير خارجي (من التغيير). مجموع المتكلمين دون الزمن: رأينا للتو أن القوى الاجتماعية للغة لا يمكنها أن تعمل إلا إذا صاحبها الزمن. نأتي لاستكمال الواقع مع هذا المخطط، أي بإضافة محور الزمن: من تلك النقطة لا تكون اللغة حرّةً، لأنها حتى بشكل مسبق فإن الزمن يتيح الفرصة للقوى الاجتماعية التي تؤثر في اللغة أن تكون نافذة المفعول من خلال عدد لا يحصى من العلاقات مع العصور السابقة (Saussure, 1993: 101a-102a).

كما أشار دي سوسير إلى أن الإتيان بالقوى الاجتماعية للتأثير في اللغة يتطلب أخذ مرور الوقت بعين الاعتبار. وبوصفي متخصّصاً في علم الاجتماع، أود أن أضيف أنه سوف يكون متاحاً أيضاً للقوى الخطابية التي يُؤتى بها بأن تؤثر في المجتمع. وعلاوة على ذلك، فإنه سيتم أيضاً كشف القيود التي يفرضها مرور الوقت علينا.

إن عمل وايت (White, 1979) عن بنية الفرصة، وعمل مولينز (Mullins, 1973) عن الشبكات الأكاديمية، وعمل زوكرمان عن «النخبة العلمية» (Zuckerman, 1977)، تعدّ من بين أمثلة قليلة على دراسات البنى العابرة للزمن الأصيلة للشبكة الاجتماعية، على الرغم من تفاوت درجة إلحاح كل مؤلف على هذا الجانب. فوايت يحلل بنية الفرصة في المنظمات الواسعة بوصفها سلاسل

من التحركات الصاعدة التي تنتظم متتابعةً عبر الزمن. أمّا زوكرمان ومولينز فيحللان الروابط بين أجيال العلماء من بين أجيال مختلفة. ويوظف زوكرمان الاتصالات بين المعلمين والمتعلمين من فترات مختلفة لشرح بنية تشكيل النخبة واستمرارها. ويستخدم مولينز العلاقات بين الأساتذة وطلبة الدراسات العليا في شرح تشكيل نظرية جديدة للمجموعات في العلم، وبخاصة في علم الاجتماع. غير أن أيّاً من هذين المؤلفين لم يقترح مناهج جديدة للتحليل العابر للزمان. وفي الفصل الأخير من هذه الدراسة سنبيّن كيف يمكن تحليل بيانات زوكرمان ومولينز من منظور بديل. ولن توقفنا هذه البرهنة على مزايا المناهج التي نستخدمها في هذه الدراسة فحسب، بل إنها ستوفر لنا أيضاً أدلة إضافية تدعم الفرضية التي تقف خلف هذه الدراسة. وإضافة إلى مساهمات وايت المنهجية المذكورة آنفاً في البحث العابر للزمان، التي لم تجد تطبيقاً مشتركاً لها بعد، فإن عمل أبوت هو إسهام مهم في التحليل العابر للزمان.

ونظراً لعدم وجود مناهج تاريخية، أو نظراً لحالتها السيئة، فقد كان عمل بعض علماء الاجتماع التاريخيين، الذين يوظفون مناهج تحليل الشبكة، يركز على الاتصالات بين الفاعلين الاجتماعيين المنتمين إلى الفترة نفسها، أو هو يعامل الفاعلين الاجتماعيين من فترات مختلفة كما لو كانوا من الفترة نفسها. ونتيجة لذلك، فهذا العمل يختلف قليلاً عن دراسات الشبكات الاجتماعية في الوقت الحاضر. ونتيجة لذلك، وعلى الرغم من أن علماء الاجتماع التاريخيين الذين يدرسون الشبكات التاريخية، وعلماء الاجتماع غير المعنيين بالتركيز على التاريخ، في شبكات الوقت الحاضر، فإن أسئلتهم، ومن ثم مناهجهم، آنية بطبيعتها. وفي هذه الدراسات لا يتم فصل الفاعلين الاجتماعيين الذين يتم تحليل شبكاتهم عن بعضهم بعضاً فصلاً زمنيّاً؛ بدلاً من ذلك، يتم إدراجهم ضمن الفترة الزمنية نفسها. ولا توجد دراسات تشمل مقارنات عابرة للزمان شكّلت استثناءً لهذه الملاحظة؛ إذ تتم المقارنة بين النتائج المتحصل عليها من التحاليل الآنية لفترات زمنية مختلفة.

الفجوة بين البحث العابر للزمان والبحث العابر للأقسام

نظراً لتركيز مناهج شبكة التحليل الحالية على البنى العابرة للأقسام أو الآنية فإننا نحتاج إلى أن نجهّز أنفسنا لنبيّن الكيفية التي تقوم بها العلاقات العابرة للزمان، جنباً إلى جنب مع العلاقات الآنية، بتقييد العمل وبإنتاج

السلطة. وتحقيقاً لهذه الغاية، فقد قمنا بتعديل المناهج المتاحة لتحليل الشبكات الاجتماعية، وتم توليفها مع مناهج من تخصّصات أخرى، سوف نعرض لها بإيجاز في ما يأتي من البحث.

البيبليومترية(*) وبحوث الاستشهاد المزدوج(**)

تعدّ البيبليومترية وعلوم المعلومات والاستشهاد المزدوج وبحوث الاتصالات جميعاً مجالات ناشئة حديثاً، وهي تستخدم مجموعة واسعة من المناهج للتعامل مع اتصالات العلماء. وتعدّ المناهج المستخدمة من قبل هذه العائلات من البحوث مصادر إلهام ممكنة لهذه الدراسة؛ لأن موضوعها يهم المقاربات التي نتولى التحقيق في شأنها هنا: أولاً، فهو بطبيعته عابر للزمان؛ وثانياً، فإنه يدور حول خطاب منقول؛ وثالثاً، فإنه يعالج الشبكات الاجتماعية عبر الزمن.

غير أنه على هذا الأسلوب من البحث أن يتغلب على الميل إلى خلط الزماني بالآني، والأدبي بالاجتماعي. وبالمثل، فإن المقاربة التقليدية الأساسية للغة التي تميز حقول البحث هذه ـ وهي مقاربة ترى أن اللغة مجرد وسيلة للتواصل/للتخاطب ـ تحتاج إلى مراجعة في ضوء التطورات الأخيرة التي ناقشناها آنفاً في فهمنا اللغة.

وتُعرّف كرستيان بورغمان (Borgman, 1990)، محررة كتاب شارك فيه علماء من مجموعة واسعة من التخصصات، هذه الحقول على النحو الآتي: «إننا نعدُّ علميّاً التواصل/التخاطب دراسة كيفية استخدام العلماء المعلومات ميدانيّاً وكيفية نشرهم لها من خلال قنوات وبيبليومترية رسمية وغير رسمية لتكون تطبيقاً للرياضيات والأساليب الإحصائية على الكتب وغيرها من وسائل التواصل» (Borgman, 1990: 10)؛ و«تتقاسم هذه الحقول بالأساس قائمة المناهج نفسها: المسوحات، والتجارب، ودراسات الحالة، وتحليل المحتوى، والتحليل التاريخي» (Borgman, 1990:8).

(*) تُعرّف البيبليومترية (bibliometry) بأنها تطبيق الرياضيات والمناهج الإحصائية على الكتب والمقالات ووسائل التواصل الأخرى. إنها تحليل إحصائي لتلك الوثائق. وتُستعمل المناهج البيبليومترية في علوم المكتبات والمعلومات (المترجم).

(**) الاستشهاد المزدوج (Co-citation) مثل الازدواج البيبليوغرافي (Bibliographic Coupling)، هو إجراء تماثل دلالي للوثائق يُنشئ علاقات لاستعمال الشاهد. ويُعرف الاستشهاد المزدوج بأنه التواتر الذي به يتم الاستشهاد بوثيقتين معاً في وثائق أخرى (المترجم).

وأعتقد أن هذه المجالات تستفيد كثيراً من التفاعل مع البحث الجديد في تحليل الشبكة، والكلام المنقول، ولا سيما في ضوء حقيقة مفادها أن تتم دراسة ثلاثة «متغيرات»: (١) منتجي التواصل الكتابي، فرداً أو مجموعة من المؤلفين؛ (٢) أدوات التواصل، وهذه هي المنتجات الرسمية، كما هي الحال عندما تتم قراءة وثائق أخرى، وعندما يتم تحويل الأفكار إلى المنتجين أنفسهم، وعندما يتحدث المنتجون مع الآخرين؛ و(٣) مفهوم التواصلات، الذي ينطوي على: (أ) الدراسات التي تستخدم مصطلحات المؤلفين الخاصة، و(ب) الدراسات التي تركز على الغرض أو الدافع من الاقتباس (Borgman, 1990: 16). هذه المتغيرات تحمل على الخطاب الانعكاسي، وتُدرس على نطاق واسع من قبل اللسانيين.

البحث عن المجموعات والأجيال

ثمة حقل آخر يرتبط ارتباطاً وثيقاً في أساليبه واهتماماته التحليلية بما نهتم به هاهنا، يتمثل في بحث الجماعات والأجيال. فهذه الزمرة من البحوث تتضمن تنوعاً كبيراً في أساليب البحث وأسئلته. ولكونها مشتركة بين جميع المناهج فإنها لذلك تُعدّ تأكيداً لأهمية الزمن في تفسير العمليات الاجتماعية. فالأساليب الكمية والنوعية وتحليل الشبكة تستخدم لاستكشاف المستويات الكبرى والصغرى للعلاقات بين الأجيال أو ضمن الجيل الواحد (Becker, 1992).

ليس هناك إجماع في طريقة تعريف الجماعات والأجيال، وهما مفهومان موحّدان في هذا التقليد البحثي. فأما أحد الباحثين فيرى أن الجماعة هي «مجموع الأفراد ضمن تعريف بعض السكان الذين يعيشون الحدث نفسه ضمن الحيّز الزمني نفسه» (Ryder, 1965: 843-861). ويرى آخر أن الجيل «عبارة عن تجمع لعدد من الجماعات التي تتميز بوضع تاريخي محدد وبخصائص مشتركة على المستوى الفردي (خصائص السيرة الذاتية، وتوجه القيمة وأنماط السلوك) ومستوى النظام (الحجم، وثقافة الأجيال ومنظمات الأجيال)» (White, 1992: 20). أمّا وايت فيقدم تعريفاً بديلاً، إذ يرى أن «الجيل هو البناء التفسيري المشترك الذي يتم الإلحاح عليه ويجري بناؤه بين الجماعات الملموسة في تحديد أسلوب معترف به من الخارج، وكذلك من الداخل» (White, 1992: 31). وإن

لملاحظة وايت أهمية خاصة بالنسبة إلى علماء الحديث، الذين لديهم مستوى عالٍ من الوعي بأساليب السرد والرواية، وبمواقعهم في الشبكة التاريخية لنقل الحديث النبوي.

تكوّن الطبقات زمنياً والتحقيب، ومفهوم الطبقات

نقدم بديلاً، وإن كان بناء منهجيّاً مماثلاً، يتمثل في مفهوم الطبقات، وهو مستوحى من طريقة مؤرخي القرون الوسطى في تصنيف الجماعات أصلاً؛ إذ هناك طبقة، مثلما تم تفعيلها هنا، هي مجموعة أو كتلة من الفاعلين الاجتماعيين مكافئة لها هيكليّاً في شبكة اجتماعية تاريخية تعكس أنماطاً سلوكية متماثلة. هذا التشابه يتجلى في الطريقة التي يؤسس بها الفاعلون الاجتماعيون صلاتهم داخل الشبكة.

وتتأتى الفائدة من توظيف مفهوم الطبقات، بدلاً من استخدام الجماعات أو الأجيال، من الطريقة التي يتم بها ترسيم الحدود من خلال شبكة الاتصالات. ويتم تعريف مفهوم الأجيال أو الجماعات بالرجوع إلى العديد من الخصائص الثقافية والاجتماعية، في حين أن مفهوم الطبقات يعرف بمجرد الإشارة إلى موقف مجموعة في بنية شبكة عابرة للزمن. وتعمل كل طبقة بوصفها لبنة من الشبكة وتستمد هويتها حصراً من مكانتها في الشبكة. ومن دون الإحالة على الشبكة وعلى العلاقات المتبادلة للمجموعة داخلها من المستحيل تصور الطبقة. فائدة أخرى نحصل عليها بفضل استخدام مفهوم الطبقات تتمثل في أنه يُسهم في تمكين نظام للتحقيبِ ديناميٍّ متطورٍ يرتكز على ديناميات شبكة عابرة للزمن.

ومع ذلك، فإن أوجه الشبه بين نتائج هذه البحوث والبحوث على الجماعات والأجيال سيتضح في ما تبقى من هذا العمل.

الطبقة، (تُجمع على طبقات، وهي مصطلح رئيسي يُستعمل في التاريخ الفكري للحضارة الإسلامية)، هي نوع خاص من المجتمع الأكاديمي، يماثل تنظيمياً كلّية غير مرئية، تتميز بانتمائها إلى جيل من العلماء في اختصاص أكاديمي معيّن؛ إذ توجد طبقات الفقهاء، واللغويين، والصوفية، وما شابه ذلك. ويحدّد موقعُ العالِم من الشبكةِ طبقتَه، أمّا صلتُه بشيخه الأكبر أو بالشيخ الذي ينتمي إلى أقدم طبقة، فتُستخدمان معياراً [للتصنيف]. ولا يتمّ تسجيلُ

الأعضاء في الطبقة بوصفهم أعضاء في مجتمع رسمي أو جمعية علمية، بالمعنى الحديث؛ بل إنه يتم إنشاء مجموعة الهوية، المنتمية إلى طبقة معيّنة أو إلى جيل من العلماء، من خلال الدراية بموقع الأجيال المشتركة في الشبكة الفكرية.

إن مصطلح «طبقة» يمكن ترجمته إلى الإنكليزية بـ(layer) أو (stratum) أو (class). إنه بناء مفيد لمؤرخي الإسلام في العصور الوسطى يُستخدم لتجميع الأرقام التي درسوها في فئات. ومن الواضح في مفهوم الطبقة التمايز الداخلي والطبقية بين العلماء. هذا التقسيم الطبقي ذو شقين: الطبقية بحكم رأس المال البشري، مثل الكفاءة والمعرفة والإنتاج الأكاديمي؛ والطبقية بحكم رأس المال الاجتماعي، مثل القرب إلى المصدر الأصلي، النبي (ﷺ). ولا يكاد هذان النوعان من الطبقات يوجدان منفصلَيْن.

النوع الأول من الطبقات ينتج التسلسل الهرمي للعلماء الذي أسلفنا وصفه، وهو التمييز بين علماء الحديث من خلال فئات شيخ الإسلام، والحافظ، والحُجّة، والمُحَدِّث، والمُسنِد، والطالب. وهذا النوع الأخير من التصنيف الناجم عن الزمن المتعلق بالمجتمع أو بالشبكة يقوم على وضع العلماء في طبقات. وبشكل أكثر تحديداً، فإن بين أعضاء المجتمع العلمي تبايناً داخلياً بحكم صلاتهم الأقدم.

وفي ثقافة رواة الحديث ثمة أيضاً الجانب المعياري المتمثل في التقدير العالي الذي تحظى به الطبقات السابقة، وهو تقديرٌ يمكن أن يُعزى إلى تعاليم النبي (ﷺ)؛ فقد رُوي أن النبيّ محمداً (ﷺ) قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» [ورد في **الصحيحين**، من رواية عبد الله بن مسعود]. فأولئك الذين كانوا أقرب إلى زمن النبي (ﷺ) كانت لديهم فرصة أفضل من الذين جاءوا من بعدهم؛ للتمكن من سهولة الوصول إلى تعاليمه الحقيقية.

وتعكس هذه الدراسة كلا النوعين من التصنيف الطبقي، أحدهما على أساس الكفاءة، والآخر على أساس الزمن. ويركز التحليل على التقسيم الداخلي لطبقة الحفّاظ عبر الزمن (وتلك هي طبقات الحفّاظ)، وعلى العلاقات المتبادلة بين الطبقات مع مرور الزمن.

في فترة معينة من الزمن لا يوجد سوى عدد محدود من الطبقات، فكيف يمكننا تحديد عدد الطبقات الموجودة في زمن معين؟ الجواب يعتمد على

الطريقة التي يتم ترسيم حدود الطبقات بها؛ ففي عهد النبي (ﷺ) لم يكن هناك سوى طبقتين: النبي (الطبقة الأولى)، وأصحابه (الطبقة الثانية). ومع ذلك، فمن الممكن أيضاً تقسيم الطبقة من الصحابة إلى المتقدمين في العمر، ومن هم في منتصف العمر، والشباب. الأمر نفسه ينطبق على التابعين. وبحكم التعريف، التابعي هو الذي كان له اتصال مع صحابي. مرة أخرى، إذا تم استخدام تواريخ الميلاد والوفاة بوصفها معايير، فمن الممكن مزيد تقسيم التابعين إلى فئات أكثر دقة من المتقدمين في العمر، ومن هم في منتصف العمر، والشباب.

ويقسّم الذهبي شبكة رواة الحديث إلى سبعين طبقة في كتابه العظيم **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (١٧ مجلداً، حققه بشار عواد معروف)، في حين أنه يقسم الفترة نفسها إلى إحدى وعشرين طبقة في موسوعة التراجم **تذكرة الحفاظ**. وبالمثل، فلئن كان يعدّ في «**التذكرة**» الصحابة جميعاً طبقة واحدة، فإنه يقسم طبقة التابعين إلى ثلاث فئات: فئة كبار السن، ومتوسطي العمر، والشباب. وبالمثل، فقد قسّم طبقة تابعي التابعين أيضاً إلى ثلاث طبقات فرعية باتباع المنطق نفسه: فئة كبار السن، ومتوسطي العمر، والشباب.

وبالعودة إلى التساؤل عن عدد الطبقات الموجودة معاً في زمن معين، من الواضح في ضوء التفسيرات السابقة أن اثنتين فقط من الطبقات الرئيسية، من حيث المبدأ، تتعايشان في أي زمن؛ مع أنه من الممكن تقسيم كل طبقة إلى طبقات فرعية، بفضل مواقع المترجم لهم في الشبكة، والتي يُشار إليها اعتماداً على تواريخ الميلاد والوفاة أو العصر، ببساطة.

يمكننا أن نستنتج أن الذهبي، والسيوطي من بعده، يقسّمان كل طبقة رئيسية إلى ثلاث طبقات فرعية. ومن ثمّ، ففي البيانات المتوفرة لدينا، تتعايش الطبقات الست المتجاورة في وقت معيّن، باستثناء فترات في بداية الشبكة ونهايتها. ومع ذلك، فليست الحدود بينها واضحة.

ينبغي عدم الخلط بين التعايش في وقت معين ونطاق شبكة الطبقة (أي الحد الأقصى لعدد المناطق التي يمكن للطبقة أن تصل إليها في الشبكة). كما سنرى أدناه، فإن التحليل التجريبي للبيانات يوضح أن نطاق شبكة الطبقة توسع نحو أربع طبقات سابقة وأربع طبقات لاحقة، فيكون العدد الإجمالي تسعاً، بما في ذلك الطبقة قيد البحث.

ومع ذلك، تحدث الاتصالات عادة بين خمس من الطبقات التي تتعايش في وقت معين. في الشباب، عندما يكون العالم طالباً، فإنه يتم ربط طبقته بثلاث طبقات سابقة. وفي المقابل، عندما يعمّر ويصبح مدرّساً، فإن طبقته تصبح متصلة بالطبقات الثلاث اللاحقة التي ينتمي إليها طلابه.

فعلى سبيل المثال، فإن نطاق شبكة الطبقة العاشرة يمتدّ من الطبقة السادسة إلى الطبقة الرابعة عشرة. وهذا لا يعني أن الطبقات من السادسة إلى الرابعة عشرة تعايشت في وقت معين. أما الطبقات من السادسة إلى التاسعة فهم شيوخ الطبقة العاشرة، والطبقات من الحادية عشرة إلى الرابعة عشرة هم طلاب الطبقة العاشرة. وفي حين تظهر طبقات جديدة من الطلاب، فإن طبقات من المعلمين تتضاءل. وذلك هو السبب في أن أحدث اتصال ممكن لطالب من الطبقة الرابعة عشرة يتم مع شيوخ من الطبقة العاشرة.

ومع ذلك فعلينا أن نضع على هذه الخريطة (تشغيل شبكة الطبقة العاشرة) الأنشطة المتنافسة للطبقات المتجاورة والمتعايشة، فلكل منها نطاق الشبكة الخاصة من الشيوخ والطلاب. نطاقات الشبكة هذه متداخلة، ولكن بشكل جزئي فقط، لأن كل طبقة جديدة تحتل فترة زمنية مضافةً حديثاً. ولا يمكن للطبقة الجديدة أن ترتفع من دون زوال القديمة. ومن ثم، فإن الطبقة اللاحقة وأقدم الطبقات، أو تلك التي تحتوي على أقصر الطرق إلى النبي محمد (ﷺ)، هي التي تملأ الشواغر التي أنشأتها الطبقة التي هي في طور الاندثار. وإن المنصب الشاغر الذي أحدثه هذا التغيير، الذي ينطوي على حركة صاعدة، تملأه الأجيال اللاحقة له، كما هي الحال في سلسلة من الأحداث.

إن زوال طبقة يؤدي إلى إطالة سلاسل المرويات للطلاب؛ لأن العلماء الذين حلوا محل أولئك الذين ذهبوا ليست لهم سلاسل قصيرة. ومن ثم، فعلى الرغم من وجود طبقة جديدة من الشيوخ الذين يحلون محل الطبقة التي ذهبت فإن الفرص المتاحة للطبقات الشابة تصبح محدودة فيما يتعلق بالاتصالات. ويحدد هذا القيد مواقعهم في التسلسل الهرمي الزمني داخل الشبكة.

وبطريقة تقوم على المفارقة، من منظور الطبقة الناشئة، فإن زوال الطبقات السابقة يحمل في طياته قيوداً ويوفر فرصاً؛ فمن ناحية، فإنه يجعل من الممكن الترقي من الطبقة التالية وظهور طبقة جديدة لملء الشواغر في التسلسل الهرمي الزمني للنظام؛ ولكن، من ناحية أخرى، فإن فرصة إقامة اتصالات مع طبقة

سابقة، ومن ثم الارتفاع في المنزلة الاجتماعية وتحصيل الشرف، يزولان أيضاً بزوال تلك الطبقة. ونتيجة لذلك، ترتكز كل طبقة حتماً إلى مركزها في البنى الاجتماعية عن طريق نسيج من الاتصالات الشبكية.

يسود المبدأ نفسه على مستوى الفاعلين الاجتماعيين الأفراد كذلك.

فما دام الطلاب يبحثون عن شيوخ ذوي سلاسل أقصر فالمقياس النسبي لطول سلسلة الشيخ يرتبط ارتباطاً عكسيّاً مع مرجعيته. فمع وجود شيخ ذي سلسلة أقصر من الرواية ليست للعالم ذي السلسلة الأطول أي فرصة تُذكر لجذب الطلاب إليه. أمّا العالم الشاب فيتعين عليه أن ينتظر لعقود حتى تصبح سلسلة مراجعه أقصر، قبل أن يتمكن من مزاولة التدريس، وهذا يصبح ممكناً بوفاة شيخه والمراجع الآخرين الذين هم على قدم المساواة بنيويّاً مع ذلك الشيخ.

حتى إذا كان يريد تجميع الطلاب من حوله، فإنه لن يكون قادراً على جذب أيّ منهم. ولا يمكن أن يعدَّ هذا التجمع أخلاقيّاً ومناسباً في أدبيات رواة الحديث الشريف. ويكرر الذهبي في **الموقظة** ـ وهو كتابه عن منهجية رواية الحديث ـ هذا المبدأ، ويحذر طلابه الذين هم معلمو المستقبل ألّا يرووا الحديث في وجود شيخ آخر ذي سلسلة أقصر:

«ومن الأدب ألّا يُحدِّث مع وجود من هو أَوْلى منه لسنّه وإتقانه، وألّا يُحدِّث بشيء يرويه غيره أعلى منه، وأن لا يغُشَّ المبتدئين، بل يدلّهم على المهمّ، فالدين النصيحة» (الذهبي، ١٩٩١أ: ٦٦).

ويعتبر هذا خداعاً للطلاب وتصرفاً ليس في مصلحتهم؛ فالمعلم النزيه يجب أن يشير على الطالب الذي يأتي عن طريق الخطأ للدراسة عليه بأن يذهب ليدرس على من لديه شيء أفضل منه، وتحديداً من تكون له رواية منقولة عبر سلسلة أقصر. ويُعدُّ عدم الامتثال لهذه القواعد الأخلاقية أمراً غير أخلاقي من قبل زملائه، لأنه يؤثر في نهاية المطاف في مستقبل الطلاب. إذ من المتوقع ألّا يعرقل المعلم المتحلّي بطيبة القلب الفرص التي تسنح لطلابه من أجل مصلحته الخاصة.

وعلى العالِم أن ينتظر حتى تصبح سلاسل رواته هي أقصر السلاسل المتاحة للطلاب ليتحولوا إليه؛ وإلا فإن الطلاب لن يتوجهوا له، ولن يكون من

المفترض أن يُعلّمهم للأسباب المبينة أعلاه، بل يمكن له أن يصبح معلّماً عن طريق ملء المنصب الشاغر بسبب وفاة العالم ذي السلسلة الأقصر. هذا هو العائق البنيوي الذي ليس لأحد السيطرة عليه.

من ثم، فإن العلاقات البينية هي علاقات دموية. وعلى الطبقات الجديدة أن تفرض وجودها عبر الاستيلاء على الفضاء الاجتماعي من أولئك الذين وافتهم المنية. ولا يمكنها أن تسمح للعلماء من الطبقات الجديدة بأخذ أماكنها إلا بوفاة أفرادها. هذه هي بنية العلاقات في نظام «تطور بفعل منطقه الخاص، لم تسيطر عليه السلطات المركزية المفترضة ولم يكن قابلاً ليتصرّف فيه أعضاؤه» (White, 1970: 317).

إن مفهوم التقسيم الزمني يخدم شأناً منهجيّاً آخر كذلك، وهو تحقيب تاريخ الشبكة الاجتماعية الطويل عبر الزمن. ويرسم صعود كل طبقة وزوالها بداية الفترة ونهايتها. وتحدّد اتصالات الشبكة هذه الحِقَب، بدلاً من الترتيب الزمني البسيط للوقت. ثمة ميزة أخرى لهذا الأسلوب من التحقيب تتمثل في أنه يسمح بوضع فترات عدة في زمن تاريخي معين؛ إذ توضع فترات الطبقات المجاورة في درجات مختلفة، وبشكل ملموس فإن فترات من الطبقات التي تتعايش (ست طبقات في وقت واحد، كما هو موضح أعلاه) تتقاطع في جدول زمني معيّن.

كل طبقة توافق فترة من الزمن؛ فهناك ست وعشرون فترة زمنية في شبكتنا. ولا تتناسب هذه الفترات بالضرورة بعضها مع بعض من حيث جدول تقويمها السنوي؛ لأنه يتم تحديد حدودها من قبل اتصالات شبكة أعضائها بالطبقات السابقة أو اللاحقة. فعندما يكون الاتصال الأول عبر طبقة، فإن فترتها تبدأ. إن إنشاء مثل هذا الاتصال قد يكون مؤشراً على زوال الطبقة السابقة؛ لأنه في العادة ـ كما تم توضيح الأمر في وقت سابق ـ لن يطلب الطلاب شيخاً من طبقة لاحقة في حين لا يزال ثمة شيخ قائم ينتمي إلى طبقة سابقة. وبالمثل، فإن حياة نهايات الطبقة ترتبط بآخر اتصال لأعضائها. تواريخ الوفاة يمكن استخدامها بديلاً من آخر اتصال؛ لأن العلماء في العصور الوسطى عادة لا يتقاعدون من التدريس حتى وفاتهم. ويمكن أيضاً أن تستخدم تواريخ الميلاد لتحديد بداية حياة طبقة. وفي هذا الصدد، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن هناك فترة في السنوات الأولى من حياة الطالب لا يكون فيها نشطاً

أكاديمياً. وقد أثبت بوليت (Bulliet) أن هناك «هيكلاً للأعمار» في التعليم الإسلامي خلال العصور الوسطى.

وللتحقيب الذي يستخدم «وقت الشبكة» مزايا أكثر من التحقيب الذي يكون على أساس وقت التقويم؛ ذلك أنه يساعد على تحسين التقاط البنى العابرة للزمان الموجودة في الشبكة الاجتماعية عبر الزمن. وعلى سبيل المثال، دون طريقة التحقيب هذه لن يكون بمقدورنا اكتشاف نمط ضمن طبقة الاتصالات أو خارج تلك الطبقة. ويمكننا استخدامها لشرح تكوين السلطة. إلى جانب ذلك، فإن هاتين الطريقتين لا تستبعد إحداهما الأخرى، فننتقل بين وقت التقويم ووقت الشبكة وفقاً لاهتمامنا ضمن تحليل معيّن؛ ولذلك يجب أن تكمّل كل طريقة منهما الأخرى بدلاً من أن تصبح كل واحدة منهما البديل الحصري.

إلى أي مدى يمكن للطبقات أن تمدد شبكة مجالاتها؟

ضمن شبكة اجتماعية عابرة للأقسام يعيش فيها جميع الفاعلين في الفترة الزمنية نفسها، لا يستند التقسيم الطبقي إلى الوقت المحدد، ومن ثم، فإنه يمكن للجميع الوصول إليها من قبل أي شخص آخر دون تحديد للوقت. وبعبارة أخرى، فإنه في الشبكات العابرة للأقسام يُعدّ التصنيف الطبقي والتمايز ناتجاً عن ظواهر وعمليات أخرى غير الزمن، مثل الثروة والمكانة. وفي المقابل، فهذا ليس بصحيح في شبكة مصنَّفة على أساس الزمن؛ ففي الشبكة المصنَّفة على أساس الزمن لا نجد من أحدٍ عدا الفاعلين الاجتماعيين الذين تطول أعمارهم حتى يمكن للاحقيهم أن يُدركوهم. ومع ذلك، فإن العلاقة بين فاعليْن اثنيْن تصبح غير ممكنة عندما لا يتزامنان، على الرغم من أنهما قد يشكلان جزءاً من الشبكة نفسها. وهذه نقطة رئيسية يجب أن تأخذها كل دراسة للشبكات المُصنَّفة زمنياً بعين الاعتبار. وخلافاً لذلك فقد ننتهي من البحث عن صِلات مباشرة بين الناس الذين يعيشون في فترات مختلفة.

ينطبق هذا الأمر على مجموع الفاعلين، مثل الفِرَق والأجيال، أو الطبقات، كما هي الحال بالنسبة إلى الأفراد. ويجب أن يأخذ التحليل على المستوى الجزئي في الاعتبار الإمكان التاريخي للاتصالات بين الأفراد، كما

يجب أن يأخذ التحليل على المستوى الكلي بعين الاعتبار الإمكان التاريخي للاتصالات الإجمالية بين الفاعلين الاجتماعيين. ونتيجة لذلك، قبل أي تحليل، فإننا بحاجة إلى تحديد حدود الشبكة القصوى لقابلية الوصول بالنسبة إلى كل طبقة من طبقات شبكة رواية الحديث، وهي شبكة تتألف من ست وعشرين طبقة.

تبيّن دراسة البيانات (انظر الجدول الرقم (٥ ـ ١)) أن الوصول إلى الطبقة الأولى، وهي جيل النبي (ﷺ)، يقتصر عليها وعلى الطبقة اللاحقة، وهي طبقة الصحابة. أما بالنسبة إلى الصحابة، وهم الطبقة الثانية، فإن نطاق إمكانية الوصول لديها يشمل جيل النبي (ﷺ)، وطبقتهم هم، وثلاث طبقات لاحقة. أما الطبقة الثالثة فيمكنها الاتصال بالطبقة الثانية، فضلاً عن أربع طبقات لاحقة. أما الطبقة الرابعة، فيتكون نطاق الوصول بالنسبة إليها في ثلاث طبقات سابقة وأربع طبقات لاحقة، إضافة إلى الطبقة الرابعة نفسها. وهذا يصبح نمطاً، يبدأ من الطبقة السادسة حتى الطبقة الثالثة والعشرين: فكل طبقة من هذه الطبقات يمكن أن تصل إلى أربع طبقات سابقة وأربع طبقات لاحقة. ومع ذلك، ولمّا كانت بياناتنا تنتهي عند مستوى الطبقة السادسة والعشرين، فإننا بدءاً من الطبقة الثالثة والعشرين لا نملك معلومات عن الاتصالات بالطبقات اللاحقة.

ونحن نرى أن الطبقات تحتل فترة زمنية تتقاطع جزئياً مع الفترة الزمنية التي تحتلها بشكل متزامن عدة طبقات أخرى سابقة ولاحقة. وبالمناسبة، فهذه الطبقات تتقاسم الفترة الزمنية نفسها. ومع ذلك، فلا يمكن أن يكون التقارب كاملاً؛ يجب أن يكون جزئيّاً. بطريقة أخرى، فإنه لا يمكن التعامل مع الطبقات بوصفها منفصلة؛ فبعض الطبقات تنشأ حين تنتهي أخرى. فتاريخ مُعَيَّن يكون ذا دلالة مختلفة من فرد إلى آخر، تبعاً لموقعه من رحلة حياة كل فرد؛ فتاريخ ولادة شخص يمكن أن يوافق تاريخ وفاة آخر. وبالمِثْل، عندما يكون أحدهم شابّاً يكون الآخر متقدّماً في السنّ. إنّ نظرة فاحصة على تواريخ ظهور الطبقات واختفائها على مسرح التاريخ تضع المسألة في سياقها التاريخي. لقد أعددنا تواريخ ظهور كل طبقة واختفائها، وكذلك مدة حياة كل منها.

الجدول الرقم (٥ ـ ١)
الامتداد الأقصى بين الطبقات
(تخطي نطاق الطبقات)[أ]

الطبقة	فوق ٤	فوق ٣	فوق ٢	فوق ١	ضمن	تحت ١	تحت ٢	تحت ٣	تحت ٤
نطاق ط ١[ب]					1	2			
نطاق ط ٢				1	2	3	4	5	6
نطاق ط ٣				2	3	4	5	6	7
نطاق ط ٤			2	3	4	5	6	7	8
نطاق ط ٥		2	3	4	5	6	7	8	9
نطاق ط ٦	2	3	4	5	6	7	8	9	10
نطاق ط ٧	3	4	5	6	7	8	9	10	11
نطاق ط ٨	4	5	6	7	8	9	10	11	12
نطاق ط ٩	5	6	7	8	9	10	11	12	13
نطاق ط ١٠	6	7	8	9	10	11	12	13	14
نطاق ط ١١	7	8	9	10	11	12	13	14	15
نطاق ط ١٢	8	9	10	11	12	13	14	15	16
نطاق ط ١٣	9	10	11	12	13	14	15	16	17
نطاق ط ١٤	10	11	12	13	14	15	16	17	18
نطاق ط ١٥	11	12	13	14	15	16	17	18	19
نطاق ط ١٦	12	13	14	15	16	17	18	19	20
نطاق ط ١٧	13	14	15	16	17	18	19	20	21
نطاق ط ١٨	14	15	16	17	18	19	20	21	22
نطاق ط ١٩	15	16	17	18	19	20	21	22	23
نطاق ط ٢٠	16	17	18	19	20	21	22	23	24
نطاق ط ٢١	17	18	19	20	21	22	23	24	25
نطاق ط ٢٢	18	19	20	21	22	23	24	25	26
نطاق ط ٢٣	19	20	21	22	23	24	25	26	
نطاق ط ٢٤	20	21	22	23	24	25	26		
نطاق ط ٢٥	21	22	23	24	25	26			
نطاق ط ٢٦	22	23	24	25	26				

(أ) الرقم الواقع داخل الخانة هو رقم الطبقة ضمن مدى الطبقة المحددة في العمود الأول.
(ب) ط تعني الطبقة.

يجب أن يأخذ تحليل الشبكات الاجتماعية دور الزمن بعين الاعتبار ضمن الشبكة المصنَّفة زمنيّاً. وبسبب الفرق بين الشبكات العابرة للأقسام والشبكات المصنَّفة زمنياً فإنّ العدد الإجماليّ للأعوان في أقصى حد للتناول (MR) يجب أن يحلّ محلّ إجماليّ عدد الفاعلين الاجتماعيين في الشبكة (N) في احتساب مجموع الصلات الممكنة ضمن شبكة من الشبكات[1].

ولا يبيّن الحد الأقصى الذي يمكن الوصول إليه حدودَ شبكة علماء ابتداء

(١) يمكن التعبير عنها تبادُليّاً على النحو الآتي: $mrn = Ln + (Ln + 4) + (Ln\text{-}4)$

من الطبقة فحسب، ولكنه يؤدي أيضاً دوراً حيوياً في الحصول على نتائج نسبية من البروز في الشبكة. وفي شبكة عابرة للأقسام، يمكن لكل واحد أن يصل إلى الآخر كما يمكن عقد مقارنة بينهما وفقاً لنشاط الشبكة. ومع ذلك، ففي شبكة مصنَّفة زمنيّاً فقط أولئك الذين هم في مجال الشبكة نفسها يمكن المقارنة بينهم، وإلا فإننا قد ننتهي إلى عقد مقارنة بين صحابيّ ومحدِّث من القرن العاشر. وبشكل ملموس أكثر، فإنه لا يمكن الحصول على البروز الاجتماعي المحلي النسبي إلا إذا قورن نشاط شبكة أفراد الطبقة بنشاط أقرانهم من الطبقة نفسها.

إنّ شبكةً عابرةً للزمن، مثل شبكة نقل الحديث، ليست شبكة واحدة؛ بل إنها تتكون من شبكات متعاقبة، حيث تنتقل كل واحدة منها تدريجيّاً نحو أسفل سلّم التاريخ المحبوك أصلاً جنباً إلى جنب مع سابقاتها ولاحقاتها عن طريق الصلات الاجتماعية. فتحليل الشبكات مع مرور الوقت، وبخاصة على المستوى الكلي، هو تحليل بينيّ للشبكات، مع شبكات متمايزة بعضها عن بعض، عبر ترتيب زمني لفترات زمنية قصيرة هيّأها القدَر. باختصار، من منظور على المستوى الكلي، على النحو الذي أظهره الاكتشاف السابق للتناول الأقصى، فإن الشبكة المصنَّفة زمنيّاً هي شبكة الشبكات.

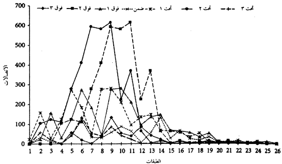
فالبيانات المتعلقة بكل طبقة هي تلك المنظَّمة على أساس العدد الإجماليّ للأعوان في أقصى حد للتناول (MR) لطبقة معيَّنة قيد النظر. وكلّ طبقة هي مجالٌ للشبكة التي يتمّ فصلها تدريجيّاً عن الطبقات السابقة ويجري توسيعها نحو الطبقات اللاحقة. مع الانتهاء من هذا التفسير، يمكننا الآن أن ننظر في البيانات المتوفرة لدينا عن كثب.

إنّ حجم الشبكة الذي تُمثّله متغيرات العقد له علاقة واضحة مع عدد من اتصالات الشبكة التي تمثّلها متغيرات الرابط. وحدتا التحليل هاتان ـ متغيّرات العقدة والرابط؛ أي المعلومات عن الفاعلين الاجتماعيين وعن علاقاتهم ـ تؤثر إحداهما في الأخرى. فمجموع عدد الاتصالات يتغيّر من طبقة إلى أخرى، لأن حجم العقدة، وهو عدد العلماء في كل طبقة، يتغير.

ومع مرور الزمن يظل حجم الشبكة متغيراً وحجم الاتصالات مَرِناً. وهناك علاقة قوية بين حجم الطبقة والعدد الإجمالي لاتصالاتها بالطبقات المتجاورة؛ إذ يزيدان وينقصان معاً بمرور الزمن. وهذا لا يعني أنه يمكن تفسير عدد الاتصالات المتغيرة تفسيراً تامّاً على أساس تغيُّر عدد الرواة. وسنرى في

الفصول الآتية أن القوى الثقافية والاجتماعية والسياسية العريضة يمكن لها أن تؤثر في مستوى نشاط الشبكات.

الشكل الرقم (٥ ـ ١)
القيود الزمنية العاملة



بالنسبة إلى الاختصارات المستعملة، انظر الفصل الرابع. ويمكن الرجوع إلى نسخة ملوّنة من الشكلين (٥ ـ ٢) و(٥ ـ ٣) على الرابط الآتي: http://www.sup.org/senturk.

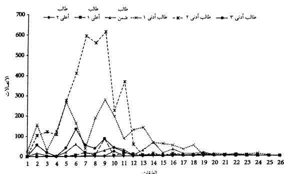
على سبيل المثال، تتكون الطبقتان الأولى والسادسة والعشرون من شخص واحد لكل منهما؛ ففي الطبقة الأولى نجد النبي محمداً (ﷺ)، وفي الطبقة السادسة والعشرين نجد الإمام السيوطي. في حين أن الطبقة التاسعة، وهي أكثر الطبقات حُفّاظاً، فتتكوّن من ١٣٠ حافظاً. وكما هو معلوم فليس للطبقة الأولى شيوخ، في حين أنه ليس للطبقة السادسة والعشرين طلبة؛ فالأولى هي البداية، والأخيرة هي نهاية شبكة الحفّاظ. ومع ذلك، ففي المتوسط تتكون كل طبقة من ٤٧ عالماً بارزاً مع ٥٢٧ اتصالاً؛ ففي المتوسط، لكل عالم حوالي خمسة اتصالات بشيوخه وخمسة اتصالات بطلابه، حيث يبلغ متوسط مجموع اتصالاته أحد عشر اتصالاً. ومتوسط عدد الطلاب لكل عالم هو الأعلى بالنسبة إلى الطبقات الأولى والثانية، تليهما الطبقات الخامسة والسادسة والسابعة.

ويمكن أن يتمّ تقسيم هذه القيم الإحصائية متى أُخذت المواقع الزمنية للفاعلين الاجتماعيين في الثنائي بعين الاعتبار؛ فالشكل الرقم (٥ ـ ١) يجزّئ كل اتصال أدنى إلى تسع فئات: فوق ٤ إلى فوق ١؛ وداخل تلك الفئات؛ وتحت ١ إلى تحت ٤. وتشير هذه المتغيرات إلى المسافة المتفاوتة بين أصول الاتصالات وأهدافها.

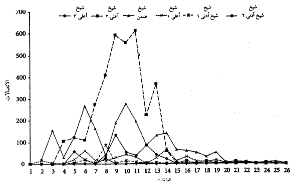
يبيّن الشكل الرقم (٥ ـ ١) أن معظم الاتصالات تقع في فئات فوق ٢ (ن = ٣٥٦٤) وتحت ٢ (ن = ٣٥٦٤) حيث (يعني = ١٣٧,٨)، تليها اتصالات فوق ١ وتحت ١ حيث (يعني = ٨٩,٠٤)، ثم تتبعها اتصالات فوق ٣ وتحت ٣ (ن = ٥١٩، يعني = ١٩,٩٦) وفوق ٤ وتحت ٤ (ن = ١٨، يعني = ٠,٦٩).

الشكل الرقم (٥ ـ ٢)

ارتباطات الطلاب



الشكل الرقم (٥ ـ ٣)
ارتباطات الشيوخ



سنهتم الآن بتشريح التدابير المذكورة أعلاه إلى أبعد من ذلك، إلى اتصالات الطالب والمعلم. ويوضح الشكل الرقم (٥ ـ ٢) توزيع اتصالات الطالب، في حين أن الشكل الرقم (٥ ـ ٣) يوضح اتصالات المعلم.

وتبيّن لمحة عامة عن اتصالات الطالب في الشكل الرقم (٥ ـ ٢) عبر أكثر من ٢٦ طبقة أنها تركز على العلاقات بالطبقات اللاحقة، من أدنى ١ إلى أدنى ٤. فأعلى تركيز لعلاقات الطالب س أدنى ٢ (ن = ٣٥١٥، يعني = ١٣٥,١٩). وتليها س أدنى ١ (ن = ٢١٣٤، يعني = ٨٢,٠٨)، وس أدنى ٣ (ن = ٥١٨، يعني = ١٩,٩٢). أمّا س أدنى ٤ (ن = ١٧٨، يعني = ٠,٦٥) فهي أصغر من «جيب الزاوية»، في طبقة اتصالات الطالب (ن = ٤٤٠، يعني ١٦,٩٢) وأعلى ٢ (ن = ٤٩، يعني = ١,٨٨). هناك فقط اتصال طالب واحد لفوق ٣ وفوق ٤.

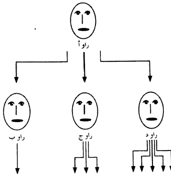
وبالمثل، يوضح الشكل الرقم (٥ ـ ٣) التقلبات في توزيع اتصالات المعلم مع مرور الوقت، وذلك باستخدام المتغيرات على أساس المسافة بين الأصل والهدف من العلاقات. لمحة عامة عن هذا الشكل تشير إلى أن اتصالات المعلم موزعة على مجموعة كبيرة من فوق ٤ (يعني = ٠,٦٩) إلى تحت ٤ (يعني = ٠,٠٤). إلا أن أعلى تركيز للاتصالات المعلم هو ز أعلى ٢ (يعني = ١٣٥,١٩)، تليها ز أعلى ١ (يعني = ٨٢,٠٨). وتبدو طبقة اتصالات المعلم منخفضة مرة أخرى (يعني = ١٦,٩٢). ومع ذلك، من الطبقة ٢٣ إلى الطبقة ٢٦ لا يوجد في الطبقة اتصالات للمعلمين.

يعرض الشكل الرقم (٥ ـ ٣) أيضاً أن اتصالات ز أعلى ٢ تبقى هي الأعلى من الطبقة ٦ إلى الطبقة ١٣، في أي نقطة من اتصالات ز أعلى ١ ولذلك تحظى بالشهرة، من الطبقة ١٤ إلى طبقة ٢٠. ويظهر أيضاً عدم أهمية الاتصالات التي تقع داخل الطبقة والاتصالات ز أدنى. ويوضح التقرير الآنف الذكر أن نطاق الشبكة العامة لمحدِّثٍ معيَّن أو طبقة يمكن أن يغطي تسع طبقات في المجموع. ومع ذلك، فهناك إعادة الحيوية إلى الشبكة من خلال التركيز على التحول إلى منظومات معينة، نظراً إلى القيود التي يفرضها مرور الزمن.

تشكيل هيئة من سلاسل العلاقات الاجتماعية

تقوم القيود الزمنية بدور كبير في تشكيل السلطة من قبل عرقلة العلاقات بين الفاعلين من أجيال مختلفة أو تسهيلها. وتُعرَّف الأهمية الاجتماعية، وهي المتغير التابع في هذا التحليل، عادة بأنها إجمالي عدد العلاقات الفعلية التي تربط الفاعل الاجتماعي بسائر الفاعلين البارزين، مقسوماً على مجموع العلاقات الممكنة التي يمكن أن يكون متوفراً عليها. في بياناتنا، لم يتم إدراج العلاقات بغير الحفّاظ؛ بل كل العلاقات في البيانات تظهر اتصال راوٍ للحديث النبوي مهم بآخر يحمل لقب الحافظ.

الشكل الرقم (٥ ـ ٤)
دور علاقات الخطوة الثانية



ما العلاقة الأكثر أهمية بالنسبة إلى الراوي أ؟
ما العلاقة التي تُسهم أكثر من غيرها في انتشار الرواية؟

ومن ثمّ، فإنه يمكن للمرء أن يقتنع بسهولة باستنتاج مفاده أنه لا حاجة إلى إضافة وزن إلى العلاقات لتقوية الفاعلين أكثر، على النحو الذي يتم عادة في تحليل البروز. لكن، ومثلما ذكرنا ذلك سابقاً، هناك تمايز داخلي بين العلماء البارزين. ومن ثم، فليس لكل العلاقات الأهمية نفسها.

ومثلما يبيّن ذلك الشكل الرقم (٥ ـ ٤)، فإنّ علاقات الخطوة الثانية، لا علاقات الخطوة الأولى فقط هي التي تهمّ بالنسبة إلى تشكيل السلطة. لنفترض أن العالم (أ) لديه علاقات مع ثلاثة علماء بارزين: (ب) و(ج) و(د). العالم (ب) لديه علاقة واحدة فقط، أما العالم (ج) فله ثلاث علاقات، في حين أن العالم (د) له خمس علاقات. هذه العلاقات قد تكون إما مع المعلمين أو مع الطلبة؛ وإن كان تصنيف العلاقات إلى علاقات مع المعلمين أو مع الطلاب غير دالّ بالنسبة إلى محور اهتماماتنا الحالي. فمن بين علاقات العالم (أ) الثلاث أيّها أكثر أهمّية بالنسبة إليه؟ تبدو علاقة العالم (أ) بالعالم (د) أكثر

أهمية من علاقاته بالعالمين (ب) و(ج)، لأن العالم (د) أكثر محوريةً من غيره؛ فالاتصال بالعالم (د) يعني الوصول إلى المزيد من مصادر المعلومات. إن أهمية شبكة العلاقات الاجتماعية تتناسب مع مركزية من الشخص المطلوب بشدّة.

ويمكن تحليل البروز الشامل تحليلاً أوفى إذا أُخذ في الاعتبار كلٌّ من البروز طالباً والبروز معلّماً؛ لمعرفة ما إذا كان هناك علاقة بين الأمرين. من هذا المنظور، فقد تم إنشاء ثلاثة أنواع من تدابير البروز: البروز الشامل، وبروز المعلم، وبروز الطالب. ويمكن أن يُنظر إلى العدد الكلي لعلاقات العالم بوصفه مؤشّراً لبروزه الشامل. من وجهة نظر أقرب، فإن عدد علاقات العالم بطلبته يمكن أن يُعتبر مؤشراً على بروزه بوصفه مدرّساً. عدد علاقات الطالب بمعلّميه يمكن أيضاً أن يُنظر إليه بوصفه علامةً على مستوى بروزه. أمّا الحجم النسبي للاتصالات فيشير إلى مدى شدة الطلب على الراوي من قبل المعلمين والطلاب والزملاء، الأمر الذي يساعدنا في تقييم الدرجة النسبية من السلطة التي يتمتع بها ذلك العالم.

فالعلاقة بين هذه المتغيّرات يُمكن أن تُستعمل لاستثمار الأنماط في الشبكة وللبرهنة عمّا إذا كانت ثمة أيّ علاقة بين البروز طالباً والبروز معلّماً. ولتوضيح هذا الأمر أكثر، هل يصبح الطلبة البارزون معلّمين بارزين أم أنّ هناك شبكة تمثيل خاصّة مسؤولة عن بروز المعلمين؟ على سبيل المثال، كيف أن عدد العلاقات إلى ثلاث طبقات سابقة يؤثر في عدد علاقات الطلاب من الطبقات اللاحقة؟ لطرح هذا السؤال على نطاق أوسع، كيف تقيِّد قيود الشبكة علاقات الطالب المبتدئ مثلما تقيّد علاقات العالم المعتمد؟ ويشهد مثال علماء الحديث على أن الأثر حاسم. لم يكن الجميع محظوظين مثل البخاري، الذي كان يتيماً ولكن كانت له أم تسافر معه إلى الخارج وتسهل لقاءه مع الشيوخ البارزين وتلقي الحديث عنهم؛ أو مثل السيوطي، الذي كان والده يأخذه عندما كان طفلاً صغيراً جدّاً إلى حلقة ابن حجر، أعلم علماء الحديث في عصره. لقد أفاد كل من البخاري والسيوطي بتوجيه من الأهل مع التبصّر من الاستثمار المناسب في سن مبكرة، فكانا طالبيْن بارزيْن ثم أصبحا عالميْن بارزيْن.

استكشاف العمليات الصغرى: كوكبة من النجوم

إن وحدة التحليل في هذه الدراسة هي الاتصالات بين العلماء: ١٢٢٦ عالماً مع ١٣٧١٢ اتصالاً. على الرغم من أنه كان من الممكن استخدام هذه

البيانات على المستوى الكلي كقيم إجمالية، فإن المستوى الجزئي هو خارج حدود هذه الدراسة؛ لفحص شبكة كل عالم على حدة. لذلك، فنحن بحاجة إلى إنشاء مجموعة فرعية من البيانات التي من شأنها أن تكون مجدية للتعامل مع حدود هذه الدراسة. وستتألف هذه المجموعة الفرعية من العلماء الثلاثة من كل طبقة مع أكبر عدد من الاتصالات. هذا الاختيار يخدم غرضنا أفضل من اختيار عشوائي؛ لأن غاية هذه الدراسة تتمثل في كشف أنماط تكوين شبكة أكثر العلماء البارزين.

ودون وجود مثل هذه المجموعة الفرعية، فإن تحليل الشبكة على المستوى الجزئي سوف يتطلب قدراً هائلاً من البحوث والأعمال الحاسوبية، التي قد تكون مشروعاً في المستقبل[2]. كل طبقة وحتى كل عالم قد يتطلب دراسة مستقلة. في تحديد «النجوم» الذين سيُدرجون في عيّنتنا سيُستعمل العدد الإجمالي للاتصالات لكل عالم معياراً. ومن هذا المنظور، فإنه يمكن أن يُصنَّف العلماء على أساس العدد الإجمالي للاتصالات، أو بطريقة أدق، على أساس اتصالات المعلم والطالب. التصنيفات الثلاثة العالمية لعلماء معيّنين لا تتطابق دائماً مع بعضها بعضاً؛ فعلى سبيل المثال: نافع، من الطبقة الرابعة، لديه أعلى عدد من الاتصالات في طبقته (ن = ٢٣)؛ وهو أيضاً أول بوصفه طالباً (ن = ١٤)، ولكنه الثالث بوصفه معلّماً (ن = ٩). وبالمثل، فإن ابن منده، وهو من الطبقة الرابعة عشرة، هو في المركز الثالث فيما يتعلق بالعدد الإجمالي للاتصالات (ن = ٢٩) وبوصفه معلّماً (ن = ١٨)، ومع ذلك فهو أول بوصفه طالباً (ن = ١١).

في المجموعة الفرعية التي اخترناها، هناك ٧٦ عالماً من ست وعشرين طبقة مع ١٧٤ اتصالاً. لاحظْ أن اتصالات العلماء خارج المجموعة الفرعية ليست مدرجة هنا؛ لذلك، لا يعكس هذا الرقم جميع اتصالات العالِم، ولكنه يعكس اتصالات العلماء البارزين للغاية داخل المجموعة الفرعية. في المتوسط، فإن لكل عالم ٦،٦٩ اتصالاً. ومعظم هذه الاتصالات لا تتعلق بالماضي الأقرب وأجيال المستقبل، بل على العكس من ذلك، إنها تتعلق بأبعد الأجيال

(٢) تحتاج المصفوفة الاجتماعية (Sociomatrix) إلى أن تقسم إلى ٢٦ منطقة شبكية مع تداخل في العضويات، إذ كل واحدة يتم تحليلها بشكل منفصل. وإنّ معظم برامج تحليل الشبكات الاجتماعية الحالية لم يتم تصميمها لهذه المهمة.

السابقة واللاحقة داخل مجموعة للوصول، التي نسميها منطقة شبكة العالِم.

تم ترسيم منطقة الشبكة لكل شخصية عبر الزمن، والقيد الأكثر أهمية هو قيد الحافظ. بسبب قيد الزمن، ارتباطات العالِم لا يمكن أن تتوسع خارج الأجيال الأربعة الماضية، والأجيال الأربعة المستقبلة المجاورة. ونتيجة لذلك، فإن العدد الإجمالي من الطبقات التي تشكل منطقة شبكة العالم هو تسع. ومع ذلك فإنها لا تتعايش في وقت معين. مثلما تنتهي الأجيال السابقة، فإنّ أجيالاً جديدة تظهر؛ فعند ولادة عالم، تكون أربع طبقات موجودة في وقت سابق، وكلّما كبر العالم تقلّصت تلك الطبقات تدريجيّاً الواحدة تلو الأخرى، في حين أن طبقات جديدة تظهر أيضاً تدريجيّاً الواحدة تلو الأخرى. في نهاية المطاف قبل وفاة العالِم قد يصبح ممثل أقدم طبقة في الوجود مع أربع أصغر طبقات. ومثلما تنتهي الطبقات وتظهر، فإن مناطق الشبكة تتحول، وتتم إعادة تشكيل العلاقات باستمرار.

يؤدي الزمن دوراً مستتراً قاهراً أو كاسحاً في تحديد من يمكن أن تكون له علاقة معه. أمّا التصنيف القائم على أساس الزمن فهو صلب بحيث يكون من المستحيل للفاعلين الاجتماعيين الإفلات منه. لا أحد لديه القدرة على التعدي على الحدود التي رسمها الزمن؛ إنه جدار غير مرئي لم يتم اختراقه بعد، يفصل بين الطبقات ضمن الشبكة عبر الزمن، ويصدّ بشكل كامل إمكان أن تكون لبعضهم اتصالات بين بعضهم بعضاً.

البروز المحلّيّ البسيط

إن تحديد العدد الكلي لعلاقات الفاعل الاجتماعي المباشرة في الشبكة الاجتماعية هو أبسط طريقة لتحديد بروزها الاجتماعي النسبي. ولمّا كانت الروابط المباشرة في شبكة مصنَّفة زمنيّاً يمكن أن تحدث ضمن نطاق معين فإنّ معرفة عددها يزوّدنا بإجراء يتحدّد به هنا البروز المحلّي. إنّ البروز المحلي في الشبكات المصنَّفة زمنيّاً، والتي تتكون من علاقات داخل الطبقة الواحدة ومن علاقات بينية، لديها ديناميات مختلفة عن تلك التي تحتوي عليها الشبكات العابرة للأقسام، حيث لا تُعدّ الظواهر المتعلقة بالأجيال حتى محلّ اهتمام. لذا، وفقاً للمنطق المستخدم في الفصل السابق عند تحليل المستوى الكلي، مع تحليل المستوى الجزئي، كذلك، MR (العدد الأقصى للاتصالات الممكنة

للفاعلين الاجتماعيين) سيحل محل N (العدد الإجمالي للاتصالات في الشبكة) في تحديد أقصى عدد ممكن من الفاعلين الاجتماعيين يمكن أن تنشأ مع أحدهم علاقة. في الواقع، هذا العدد الأقصى لم يتم الوصول إليه تقريباً أبداً[٣]. بدلاً من ذلك، ومن منظور واقعيّ، فإن عدد اتصالات العالِم البارز محليّاً يمكن أن تُستعمل مؤشّراً على العدد الأقصى للاتصالات التي يمكن لعالِم من هذه الطبقة أن يُنشئها.

وللمقاربة الأخيرة محاسن على المقاربة الأولى، لأنه عمليّاً من المستحيل بالنسبة إلى عالِم من طبقة معيَّنة أن يُنشئ اتصالات بكلّ علماء الطبقات التسع المجاورة لطبقته. وحتى إن استطاع ذلك نظريّاً، فإن ذلك يجب أن تحيط به المقاربة الثانية. من جهة أخرى، فإن العدد الأقصى الممكن الذي قد تبلغه الطبقة الأولى والطبقة الأخيرة لا يمكن أن يمتدّ على تسع طبقات؛ لأنّ الشبكة منقطعة في البداية والنهاية.

على سبيل المثال، فإن الطبقة الأولى لا يمكن أن تستمر إلى ما بعد الجيل النبوي؛ بما أنها أصل الشبكة وتكوينها. ومن ثم، فإن الحد الأقصى للوصول يقتصر على ١. ويمكن ملاحظة الفروق الدقيقة المماثلة للطبقتين الثانية والثالثة؛ ذلك أن توسُّعهما التصاعدي محدود أيضاً. يمكن للاتصالات الصاعدة من الطبقة الثانية أن تمتد خطوة واحدة فقط إلى الطبقة الأولى. وبالمثل، فإن الاتصالات الصاعدة من الطبقة الثالثة أيضاً يمكن أن تمتد خطوة واحدة فقط إلى الطبقة الثانية. وكذلك الحال بالنسبة إلى الطبقات الأخيرة: ذلك أن الحد الأقصى التنازلي للوصول محدود فقط بسبب عدم وجود بيانات عن اتصالاتهم مع الأجيال المقبلة. ويُعدّ استعمال عدد الاتصالات التي وضعها معظم العلماء البارزين في طبقة العلماء الذين هم قيد الدرس، طريقة للتغلب على هذه

(٣) في شبكة رواية الحديث وحده النبي (ﷺ) لم تتبّع كل إمكانات الشبكة المتصلة به؛ لأنه، من حيث المبدأ، متصل بكل أحد في سياقه، وله علاقات شخصية بكل المنتمين إلى الطبقة الأولى، صحابته، وهؤلاء بالمقابل ليس بعضُهم بمتصل ببعض بكثافةٍ.

(٤) وهذا يمكن أن يُصاغ على النحو الآتي:

$$LP = \frac{t}{T}$$

حيث تدلّ LP على البروز المحلي، أمّا t فتدل على العلاقات الفعلية للفاعل الاجتماعي، وT تدل على أقصى قدر من العلاقات الممكنة للممثل الاجتماعي أو عدد الاتصالات للعالم الأبرز.

المشكلة والحصول على مقياس نسبي للمكانة الاجتماعية للعالم(٤).

إن مقياس البروز المحلي (LP) يُستمدُّ من العدد الإجمالي للاتصالات، التي تتألف من علاقات العالم مع طلبته ومعلميه. ولذلك، فإنه من الممكن تشريح هذا العدد الإجمالي إلى مكوناته، التي تمكننا عندئذ من استكشاف التفاعل بين العدد الإجمالي لاتصالات الطلاب والمعلمين. وتعود مكانة المعلِّم البارزة إلى العدد الإجمالي لاتصالات طلبة العالم مقسوماً على أكبر عدد ممكن من اتصالات الطلبة، التي يمكن أن يكون قد أجراها. أمّا بروز الطالب من ناحية أخرى، فيقوم على أساس العدد الإجمالي للاتصالات التي أنشأها المعلم بوصفه عالماً مقسوماً على العدد الأقصى من الاتصالات التي أنشأها المعلم(٥).

المقاييس الثلاثة لا تتطابق دائماً مع حالات معينة؛ فعلى سبيل المثال، فإن نتيجة البروز العام لنافع هو ١,٠٠، إلا أن نتيجة بروزه طالباً هي ٠,٤٢، في حين أن نتيجة بروزه معلِّماً هي ١,٠٠ كذلك. أمّا نتيجة بروز ابن منده العام فهي ٠,٦٩، في حين أن نتيجته طالباً ٠,٥٣، أمّا نتيجة بروزه معلِّماً فهي ١,٠٠.

بروز الطالب، وبروز المعلم، والعلاقة بينهما يمكن استخدامها لاستكشاف أكثر عمقاً لبعض العمليات التي تجري في الشبكة. كيف يتوزع العدد الإجمالي للاتصالات بين الطالب والمعلم على مدى قرون؟ وما تأثير اتصالات الطالب في اتصالات المعلم، والعكس بالعكس؟ وما الدور الذي تقوم به اتصالات المعلم في اتصالات الطالب؟ وبعبارة أخرى، هل يُصبح الطلاب البارزون دائماً معلمين بارزين؟

إن مصفوفة العلاقات تلفت انتباهنا إلى التقلبات على مر الزمن في أنماط الشبكة أيضاً؛ فعلى سبيل المثال، فإنه لا توجد اتصالات ضمن الطبقة الواحدة

---

(٥) يعكس نموذج الآتي هذه المقاربة:

$LP_s = \frac{t_t}{T_t}$

حيث تدل LPs على البروز المحلي للطالب، أمّا tt فتدلّ على العدد الإجمالي للروابط الفعلية للمعلمين. وتدلّ Tt على عدد علاقات المعلم الممكنة الذي يساوي عدد علاقات المعلم بالطالب الأبرز في الطبقة.

$LP_t = \frac{t_s}{T_s}$

حيث LPT هو البروز المحلي للمعلم، أمّا ts فهو العدد الكلي لعلاقات الطالب الفعلية، وTs هو العدد الإجمالي لعلاقات الطالب المحتملة أو عدد الروابط الطلابية للمعلم الأبرز.

بالنسبة إلى الطبقات ١، ٢، ٣، ٨، ١١، ١٢، ١٣، ١٩، و٢٠، أو في طبقات ٢٣ إلى ٢٥. في المقابل، هناك اتصالات ضمن الطبقة الواحدة في الطبقات الأخرى وإن بتفاوت في الكثافة بينها. وبالمثل، في معظم الحالات، ليس للعلماء معلمون من الطبقات اللاحقة، إلا أنه من الممكن أن نلاحظ أنه لدى عدد من العلماء اتصالات بوصفهم معلمين مع الطبقة الواقعة في خطوة أسبق.

البروز المحلي المعدَّل: الوساطة بين الطبقات

إنّ البروز المحلي، مثلما هو موضَّح أعلاه، مشتق ببساطة من عدد الاتصالات. ومع ذلك فقد تكون هذه المقاربة مضلِّلة تماماً؛ لأنه، مثلما لاحظنا، يجب على العمليات الاجتماعية والثقافية المصاحبة أن تنعكس على نموذج تأثير العلاقات الاجتماعية. وبعبارة أخرى، فإن ما يهم هو ليس فقط وجود العلاقة، ولكن أيضاً المسافة الشبكية بين أولئك المشتركين في علاقة. وبناء على ذلك، فإنه ثمة تدابير بديلة يتم اقتراحها أدناه؛ للتدليل على آثار هذه العمليات في العلاقات الشبكية. النتيجة هي تدابير مُعدَّلة للبروز الاجتماعي، استناداً إلى آثار قيد التحقيق.

وتعكس الشبكات العابرة للزمن العلاقات بين الأجيال وضمن الجيل الواحد مثلما تعكس الأنماط الخفية للعلاقات الاجتماعية بين الطبقات. للوهلة الأولى، قد يكون من المتوقّع أن يكون أفراد كل جيل مترابطين بشكل كثيف بعضهم مع بعض؛ لأنهم ببساطة أقران، ومن ثم فإنه يمكن لهم أن يتواصلوا بسهولة. تجريبيّاً، العكس هو الصحيح: فالفاعلون الاجتماعيون البارزون في إحدى الطبقات هم أقرب إلى فاعلين بارزين في طبقات أخرى منهم إلى الفاعلين في بلدهم؛ إذ لا يرتبط الأقران من طبقة معيّنة أحدهم بالآخر بقوة مثلما يرتبطون مع العلماء في الطبقات المجاورة.

تحتاج هذه الملاحظة إلى مزيد من التفصيل؛ إذ بين الأقران في الواقع علاقة قوية: إنها التنافس؛ فعلاقة بعضهم ببعض يمكن أن توصف بأنها منافسة قوية، وهي شكل مكثف جدّاً من العلاقات الاجتماعية. وهو ما بدا للوهلة الأولى عبارة عن شبكة من الأفراد المنفصلين تماماً، وهي في الواقع شبكة من الأفراد المترابطين بشكل معقد عن طريق المنافسة؛ لأنه، مثلما لاحظ سيمل

(Simmel, 1995)، يمكن أن تُعدّ المنافسة واحدة من أقوى العلاقات الاجتماعية. عندما يُصبح الفاعلون الاجتماعيون أكثر بروزاً، فإن المنافسة فيما بينهم تصبح أكثر إرهاقاً.

وأفضل طريقة لتوضيح التناقض الظاهر من الانقطاع بين الأقران تقدّمها الأنماط الدائمة في العلاقات البينية داخل شبكة رواية الحديث. فجزء من الاتصالات داخل الطبقة في تركيبة العدد الكلي للاتصالات الاجتماعية أدنى خلال ألف عام، قياساً إلى جزء من الاتصالات مع الأجيال السابقة والمتتالية. إن مجموع عدد الاتصالات في الطبقة لم يذهب إلى أبعد من جزء محدود جدّاً. وفي المجموعات الفرعية، هناك فقط ١٨ اتصالاً داخل الطبقة من بين ١٧٤,٦ اتصالاً[٦]. هذا المثال كافٍ للمحافظة على حجّة مفادها أنّه يجب ضبط تحليل الأهمية الاجتماعية في الشبكات خلال الزمن بطريقة ما؛ من ذلك أن تُؤخذ البنى بين الأجيال بعين الاعتبار.

البروز عن كثب

يؤدي القرب من مركز الشبكة دوراً مهمّاً في تحديد بروز الأفراد في الشبكات الاجتماعية. فكل عقدة في الشبكة متصلة بالمركز من خلال مسار، وقد يطول المسار بينهما أو يقصر من شخص إلى آخر؛ فبعضهم يصل إلى المركز مباشرة، وبعضهم يصل إليه عن طريق عدد من العقد. ويُعرَّف المسار في شبكة اجتماعية بوصفه «مقطعاً متناوباً من العقد والأسطر التي تبدأ بالعقد وتنتهي بها» (Wasserman and Faust, 1994: 143). من هذا المنظور، تنشأ الشخصية عندما ترتبط العقد ni وnj في مسار يختلف طوله وفقاً لعدد العقد اللازمة لتغطية المسافة المعنية.

ولمّا كانت المسافة بين النبي (ﷺ) والأجيال اللاحقة تنمو، اكتسب القرب إلى النبي (ﷺ) أهمية أكبر؛ إذ تتنافس السلاسل بلا هوادة بعضها مع بعض في القرب من المركز، مما يعني زيادة الموثوقية وأصالة في الرواية وسلطة أكبر لحاملها.

---

(٦) هذا الرقم لا يمثل جزءاً من العلاقات داخل الطبقة ضمن الشبكة بأسرها؛ ففي الشبكة بأسْرها لا يوجد سوى ٤٤٠ اتصالاً لمعلمين أو طلاب من بين ٦٨٥٦ علاقة. أمّا العدد الإجمالي للاتصالات ضمن الطبقة في الشبكة بأسْرها فهو ٨٨٠ من أصل ١٣٧١٢ علاقة.

يُعدّ طول المسار بين الفاعل الاجتماعي والشخصية (أو الشخصيات) المركزية في الشبكة مؤشراً مهمّاً على مكانة الفاعل؛ فالأقصر مساراً هو الأشهَر. وارتفاع عدد العقد في مسار بين عقدتين يجعل من الصعب الدخول بينهما. لنفترض أن ni هو الفاعل الاجتماعي الأكثر مركزية في الشبكة، وهذا مرتبط بـ nj وnk، اللّذيْن هما أيضاً الفاعلان داخل الشبكة نفسها. وقد يكونان متصلين بالفاعل المركزي من مسار واحد أو أكثر من مسار، حيث يكون أكثرهما قيمةً أقصرهما؛ أي أقلّهما عدداً من العقد.

ويمكن أن نتصوّر أن تكون قيمة المسار مساوية لتكلفة الوصول إلى عقدة معينة في الشبكة الاجتماعية. وإذا كان المسار أقصر فإن الاتصال سوف يكون أسهل وأقل تكلفة، وإلا فإن كل وحدة زيادة في طول المسار أيضاً ستزيد تكلفة الوصول. هذا القلق سيؤدي إلى القضاء على الوسطاء؛ لأن الطريقة الوحيدة لتقصير السلسلة هي القضاء على العقد، وهذا يعني تقليص عدد الوسطاء. ولكنّ هناك قيوداً على مدى ما يتعين القيام به.

وعلاوة على ذلك، فإن الاتصال بشخصية مركزية عبر مسار أقصر نسبيّاً من شأنه جلب المزيد من الهيبة للفاعل الاجتماعي، على النقيض من فاعلين آخرين يجب عليهم أن يتابعوا بشق الأنفس مسارات أطول نحو المركز. وأفضل دليل على هذه النقطة هو حالة صحابة النبي (ﷺ)، مركز شبكة الحديث؛ إذ يرتبطون به من خلال أقصر الطرق، نظراً لوجود مسافة من وصلة واحدة فقط بينهم وبين النبي (ﷺ). ومن بعدهم في الوضعية الاجتماعية تأتي طبقة التابعين، وهم الذين لهم رابطان اثنان فقط من الروابط التي تصل بينهم وبين النبي (ﷺ). هذا هو مماثل تماماً لحالة حواريّي يسوع (عليه السلام) في المسيحية.

مسافة المسار

إن لمسافة المسار ارتباطاتها في الزمان والمكان، ما دامت كل عقدة ترتكز في زمان ومكان مختلفين. ومع ذلك، فإن الفاعلين من فترة زمنية معينة أو من موقع جغرافي لا يصلون بالضرورة إلى النبي (ﷺ) عبر مسارات المسافة نفسها؛ فمسافة المسار تتفاوت بين النبي والعلماء والأفراد من جيل معيّن، بحيث إن العلماء ذوي أقصر الطرق، أو سلاسل الرواية، وُضعوا في مرتبة مرموقة أكثر من غيرهم. ونتيجة لذلك، لا يُعدّ عدد طبقات العالم التي يمكن له أن ينتميَ

لها - بالضرورة انعكاساً دقيقاً للمسافة التي تفصل العالم عن الرسول. كما لا تعكس الفترة الزمنية التي عاشها العالم عدد الخطوات التي سلكها للوصول إلى النبي (ﷺ). فالمسافة الجغرافية والزمانية هي مجرّد مؤشّرات غير دقيقة لمسافة الشبكة[7]. إنّ معظم اتصالات الطالب تركز على طبقة أدنى أو طبقتين أدنيين. ومع ذلك وكاستثناء فإنه يمكن أن تحصل اتصالات الطلبة بطبقات ثلاث أدنى، وضمن الطبقة نفسها، ومع طبقة عليا واحدة. وهناك فقط ثلاثة اتصالات للطلبة مع طبقتين عليين، اثنان منها من الطبقة نفسها (الطبقة ٢١). ولا توجد اتصالات للطلبة بطبقات أربع أدنى.

أمّا اتصالات المعلم فتركز على الطبقات السابقة. وأمّا اتصالات المعلمين بطبقتين عليين اثنتين وبطبقة عليا واحدة فتحصل على أعلى حصة. وتتبعها اتصالات المعلم ضمن الطبقة نفسها ومع طبقة دنيا واحدة. وهناك ثلاثة اتصالات للمعلمين بطبقتين دنيين اثنتين فقط، شكّلها عالمان اثنان، وأربعة اتصالات بطبقات عليا ثلاثة، تمثل أربعة علماء. مرة أخرى، عدد الاتصالات داخل الطبقة منخفض جدّاً بالمقارنة مع الاتصالات التي تقع بين الطبقات.

مظهر مهمّ من تأثير مسافة المسار في الهيبة الأكاديمية يمكن ملاحظته في طريقة اختيار طلاب الحديث معلميهم؛ إذ تشير السجلّات التاريخية إلى أنه عند تساوي جميع المؤهلات الأخرى يسعى طلاب الحديث دائماً للمعلمين ذوي سلاسل الرواية الأقصر. ونتيجة لذلك، لا يمكن أن يُصبح معلّم الحديث بارزاً ما لم يكن ممّن يمكن أن يتنافس مع أحد الزملاء فيما يتعلق بمسافة المسار من النبي (ﷺ). أمّا طول العمر، الأمر الذي لا يمكن أن يتحكّم فيه أحدٌ من البشر، فيجعل هذا التنافس ممكناً؛ إذ يتمكّن من جَذْب المزيد من الطلاب عالمٌ عُمِّرَ ببساطة حتى مات أكثر أقرانه، فتصبح سلاسل الرواية المنقولة عنه أقصر.

ويهتمّ الناقلون بشكل عام بتفضيل أقصر مسار اهتماماً مفهوماً؛ رغبةً منهم في الحفاظ على صدقية النص الشفوي الأصلي. فاحتمال حدوث تغيير في النص الأصلي للرواية، ومن ثم في أصالتها، في أثناء نقل الرواية بين العلماء المتتالين يرتفع بالتوازي مع طول السلسلة. فكلّما طال المسار، ارتفع

(٧) هذا يذكّرنا بتحليل الشبكات الاجتماعية الشهير حول «ستّ درجات من الانفصال» أو ظاهرة «العالم الصغير»؛ وهي نظرية تقول بأن كل شخص وكل شيء هو على بعد ست خطوات أو أقل من أيّ شخص آخر في العالم. وبحسب هذا المفهوم، فإنّ أيّ شخصين في العالم يمكن الربط بينهما عن طريق ستة أشخاص آخرين على الأكثر.

احتمال حدوث ضرر بالنص الأصلي، ومن ثمّ انخفضت قيمة الرواية.

الأهم من ذلك كله أن وجود مسارات أطول يعني زيادة الاعتماد الأكاديمي التي تنعكس في زيادة مستويات الخطاب المنقول. فإذا كان ni متصلا بـnj عبر na وnb وnc، فإن na وnj مرتبطة بـna وnb وnc. فمصالح na وnj من الأفضل أن تُقدم عبر إلغاء وسطاء الخطاب من المسار تماماً، ما أمكن. وإذا كان الإلغاء الكامل غير ممكن، فإن مصالح na وnj يتم تقديمها بشكل أفضل عبر تخفيض عدد وسطاء الخطاب خلال المسار. ويجب على الفاعلين الاجتماعيين في الشبكة الزمنية أن يعرفوا كيفية إدارة القيود الزمنية التي تواجههم.

وتتوزع الاتصالات على خمسة نطاقات؛ فالاتصالات داخل الطبقة تشكل النطاق ١، وتشكل الاتصالات فوق ١ وتحته النطاق ٢، أما الاتصالات فوق ٢ وتحتها فتشكل النطاق ٣، والاتصالات فوق ٣ وتحتها تشكل النطاق ٤، أما الاتصالات فوق ٤ وتحتها فتشكل النطاق ٥. من خلال المقارنة بين كيفية توزيع الصلات إلى نطاقات متنوعة يمكن أن نلاحظ أولاً التناقض بين الاتصالات داخل الطبقة والاتصالات خارجها، ونلاحظ ثانياً، التناقض بين اتصالات النطاق ٢ واتصالات النطاق ٥. لمزيد توضيح هذه الفكرة، فإن اتصالات النطاق ١ ليست مرتفعة كما قد يتوقع المرء عادة بين أفراد مجموعة بارزة. ومع ذلك فإن الانخفاض المفاجئ في اتصالات النطاق ٤، والانحسار الكامل لاتصالات النطاق ٥ يُبرزان القيود التي فرضها الزمن في تشكيل تكوين شبكات عبر الزمن. لقد حاول العلماء توسيع الفجوات التي يسدونها، ولكنهم لم يتمكنوا من التغلب على التقييدات الناجمة عن حدود الشبكة المرسومة آنذاك. ومن ثم، فإن تقصير مسافة الطريق إلى مركز الشبكة كان أمراً مرغوباً فيه بفضل المزايا التي يوفرها، غير أن ذلك لم يكن ممكناً إلا على نطاق محدود بسبب القيود الزمنية.

المسافة الجيوديسية بين المعلمين والنبي (ﷺ)

أصبح واضحاً من المناقشة السابقة أن عمل الحفّاظ يتميز بالبحث عن أقصر الطرق إلى النبي (ﷺ). ولم يكن العلماء خلْف المرويات فحسب، بل كانوا خلْف المرويات من خلال قنوات شبكة معيّنة من شأنها أن

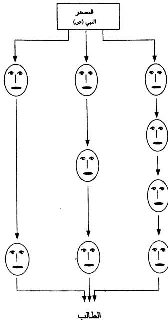
تجعلهم يحظون بالتقدير في المجتمع. ونتيجة لذلك، فإن قيمة الصلة بالعالم، بالنسبة إليهم، يعتمد على مدى قرب سلسلة رواته من النبي (ﷺ) (انظر الشكل الرقم (٥ ـ ٥)). وسوف نطلق على هذا القيمة الجيوديسية للصلة. فطالب الحديث الطموح يسعى إلى صلات مع قيمة جيوديسية واسعة. إن القيمة الجيوديسية تلخّص المنطق الكامن وراء بحث الطلاب عن صلات معيّنة.

ولم تكن المسافة الجغرافية، على الرغم من الاتساع الكبير، قضية بالنسبة إلى الحفّاظ. ومن ثم، فإنهم لم يكونوا يُولُون أهمية للمسافة الجغرافية التي تغطيها شبكة الاتصال؛ إذ لم يكونوا يُعنَوْن في المقام الأول بالمسافة الجغرافية، بل بالمسافة الاجتماعية. فقد سافروا مسافات طويلة مع وسائل النقل المتاحة في ذلك الزمن. وكان الاستقرار السياسي مطلوباً لأمان الطرق.

هكذا فإن أقصر طريق بين العلماء والنبي (ﷺ)، والذي يحدد ما يُسمَّى هنا قيمة جيوديسية، يؤدّي دوراً مهمّاً في البروز. وينبغي أن يُصرَف الانتباه مع ذلك إلى طبقة من العلماء كذلك. إذا لم تؤخذ طبقة العالم بعين الاعتبار، فإن العلماء من طبقات مختلفة مع مسافة الطريق نفسها في نهاية المطاف ستتم معاملتهم بالطريقة نفسها؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان ni من طبقة ٥ متصلاً بالنبي (ﷺ) عبر مسار يتضمن ثلاث عقد، فسيكون له القيمة نفسها التي لـnj المنتمي إلى طبقة ٧، الذي يرتبط بالنبي (ﷺ) من خلال ثلاث عُقَد أيضاً. وبطريقة متضادة، إذا كان العالم ينتمي إلى طبقة لاحقة ولكن له سلسلة أقصر نسبيّاً فإن ذلك يضيف قيمة في الواقع إلى سلسلته، لأنه قد اجتاز مسافة أطول بتكلفة أقل؛ أي إنه تمكن، بصريح العبارة، من الوصول إلى المركز مع أقل جهد ومع مسافة أكبر، الأمر الذي من شأنه أن يزيد من أهمية المسار.

في هذا الاتصال تُستخدم المسافة الجيوديسية هنا للإشارة إلى أقصر مسافة طريق يمكن للفاعل الاجتماعي أن يسلكه للوصول إلى الوجه/الوجوه الأكثر مركزية في الشبكة.

الشكل الرقم (٥ ـ ٥)
دور القيمة الجيوديسية



ما الصلة الأكثر أهمية بالنسبة إلى الطالب؟
أيهم يستدعي مستويات أقل من الرواية المنقولة؟

وتجدر الإشارة إلى أن «المسافة الجيوديسية» عموماً هي أصغر من عدد الطبقات؛ لأن امتداد شبكة العلماء لا يقتصر على الأجيال المجاورة. على العكس من ذلك، فمن المستحسن أن نذهب إلى أقصى حد ممكن وراء الأجيال المباشرة السابقة (صلات الشيوخ) واللاحقة (صلات الطلاب). المسافة الجيوديسية هي ١ بالنسبة إلى الصحابة؛ لأن هناك فقط «قوساً» واحداً

في الرسم البياني يفصل بينهم وبين النبي (ﷺ)، وهي ٢ بالنسبة إلى التابعين (طبقات ٢ ـ ٤ في مجموعة البيانات المعتمدة في هذا البحث، والتي تتوافق مع كبار التابعين، والتابعين، وصغار التابعين)؛ لأنه لا يوجد سوى قوسين بينهم وبين النبي (ﷺ). والأمر يختلف بالنسبة إلى الطبقات المتعاقبة.

الجانب الأكثر إثارة للدهشة هو الفرق بين موقع الطبقة وعدد العقد التي تفصل عن المركز. وتوضح هذه الظاهرة الاختلاف بين المسافة الجيوديسية إلى المركز وعدد الطبقات من العقدة التي هي قيد التحقق إلى المركز. من ذلك أن العلماء منذ الطبقة ١٥ عليهم الذهاب عبر تسع عقد للوصول إلى النبي (ﷺ). وبالمثل، فقد استغرق الأمر ثلاث عشرة عقدة للعلماء من الطبقة ٢٥ للوصول إلى النبي (ﷺ). يُعطى العالم ذو الطريق الأقصر النتيجة ١ في الطبقة، ويتم ترتيب البقية وفقاً لذلك.

هناك ست حالات لا يمكن للعالم أن يحصل فيها على قيمة المسافة الجيوديسية؛ لأن هؤلاء العلماء لم يكن شيوخهم ينتمون إلى أيٍّ من المراكز الثلاثة الأولى من الطبقات السابقة. ومع ذلك فقد كان لهم حفّاظ آخرون مثل شيوخهم. وفي بقية الحالات كان للعلماء على الأقل شيخ واحد من بين الثلاثة ذوي أعلى الدرجات.

من المهم الالتفات إلى دور زيادة الفجوة الزمنية الاجتماعية التي تساعد الصلة على سدها. ولذلك، فإن دور هذا الهيكل الزمني يجب أن يتم احتسابه في تقييم ديناميات تشكيل السلطة. ومن ثم فإن هناك حاجة قيمة الوزن إلى إدخالها في المعادلة، لتعكس تأثير مسافة الأجيال في قيمة مسافة الطريق. ومثلما هو موضح أعلاه، فإننا نحتاج، من أجل تجنب معاملة مسافة الطريق المتساوية بين أجيال مختلفة بالطريقة نفسها، إلى أخذ مسافة الطبقة بعين الاعتبار. إن عدد الطبقة يساوي عدد الجيل الذي ينتمي العالم إليه. أما العدد الإجمالي للطبقات فيساوي العدد الإجمالي للأجيال في مجموعة البيانات (ن = ٢٦)[٨]. إن القرب

(٨) لأن GTP المسافة الجيوديسية بين الشيخ والمركز/النبي (ﷺ) تقيّم النطاقات بين ٠ و١.

$GTP = (1 + \frac{1}{GD}) \times (1 + \frac{nl}{NL})$

$0 <_ layervalue <_ 1$

حيث إن GTP يقف على قيمة المسافة الجيوديسية بين الشيخ والنبي (ﷺ)، وGD للمسافة الجيوديسية أو عدد العقد في أقصر سلسلة من العالم إلى النبي (ﷺ)، وتظل nl لعدد طبقة العالم، وNI لعدد الطبقات الإجمالي.

من المركز يؤثّر في البروز الاجتماعي[٩]؛ فأشهَر العلماء في معظمهم يتصلون بالمركز عبر أقصر السلاسل الممكنة بين زملائهم.

القرب العام انطلاقاً من المسافة المحلية

استكشف القسم السابق أهمية القرب من مركز الشبكة. ويركز هذا القسم على العمليات التي تؤدي إلى القرب، وهو المسافة الزمنية بين العقد. فالطرق الأقصر يتم إنتاجها من خلال مسافة زمنية أكبر بين العقد في طريق الشبكة عبر الزمن. فالقرب إلى المركز، مثلما ذُكر سابقاً، يعتمد على مسافة الطريق الأقصر، وهي بدورها تتوقف على مسافات أكبر بين العقد. ومن ثم، فكلما كانت المسافة أبعد زمنياً بين الذات وغيرها كانت الصلة أكثر قيمة. وبتطبيق هذه الصيغة على شبكة نقل الحديث نجد أنه كلما بعدت مسافة الطبقة بين العالم وشيوخه كان ذلك العالم أكثر بروزاً.

إن الوصول المباشر إلى الشيوخ البارزين من الأجيال السابقة يزيد من أهمية الطلاب. وبالمثل، فأن يكون الشيخ مرغوباً فيه من قبل الأجيال الشابة أمر يزيد من أهمية الشيخ ويبرز نفوذه الممتد. في كلتا الحالتين، يتم التخلص من الاعتماد على الصلات اللازمة خلاف ذلك. وتنعكس النتيجة المباشرة للقضاء على الاعتماد على الوسطاء، كما تم وضعها في وقت سابق في انخفاض مستويات الرواية المنقولة.

المسافة الجيوديسية إلى الشيوخ والطلاب

هنا، يعني لفظ «المسافة الجيوديسية» مسافة الأجيال في اتصال أحدهم. وعلى وجه التحديد، هو عدد الطبقات بين العالم وطلابه وشيوخه. وبعبارة أخرى، يتم تعديل البروز المحلي من خلال المسافة بين الذات والآخر. وقيمة الصلة ترتفع مثلما تساعدها المسافة على تجسير الارتفاعات. بتتبع هذا

---

(٩) ويهدف النموذج الآتي إلى عكس دور فجوة الشبكة التي سدتها الصلة (GTP) على البروز الاجتماعي من خلال أخذ القيم الجيوديسية لكل صلة في شبكة العلماء بعين الاعتبار:

$ALP_d = \frac{t}{T} \times GTP$

حيث إن *ALPd* ترمز إلى البروز المحلي المعدل من القرب، وترمز *t* إلى العدد الإجمالي للصلات الفعلية، أما *T* فترمز إلى عدد من الصلات الممكنة، و*GTP* ترمز إلى القيمة الجيوديسية للمسافة بين الشيخ والنبي (ﷺ).

المنطق، يتم تعيين العدد الإجمالي للصلات بالزملاء من الطبقة نفسها بقيمة مؤشر ١، وعدد من الصلات لمسافة وحدة واحدة يتم ضربه في ٢، أما صلات مسافة وحدتين فتضرب في ٣، ويتم ضرب صلات مسافة ثلاث خطوات في ٤، وتتضاعف الصلات إلى مسافة أربع خطوات في ٥. ويتم التعامل مع المسافات السابقة واللاحقة بالطريقة نفسها؛ لأن لكلتيهما تأثيراً مماثلاً في البروز، نظراً إلى الأسباب التي تم شرحها آنفاً.

ومع ذلك، وفي حالات نادرة، فقد رجع علماء من الأجيال السابقة إلى علماء من الأجيال الشابة من طبقة أدنى واحدة. فاتصال الشيخ انطلاقاً من الطبقة الأدنى يجب أن يعامل معاملة خاصة أيضاً؛ لأن المسافة من هذا النوع ليست عادة في صالح العالم الأكبر في السن، لأنها تدل على أنه أصبح طالباً عند شخص أصغر منه سنّاً. لهذا السبب فإن الاتصالات من قبيل اتصال الشيخ بطبقة أدنى لا توزن بالطريقة نفسها التي توزن بها اتصالات الطلبة بالطبقة نفسها[١٠]. ويوضح استقصاؤنا أنه كلما كانت المسافة أكبر بين الشخص وغيره (من الشيوخ والطلاب) ازدادت الأهمية الاجتماعية لكل واحد منهم؛ وكلما كانت المسافة أقصر بين الذات والناس في الشبكة الواحدة تقلّصت الأهمية الاجتماعية للفرد.

اقتران الديناميات الأدبية والاجتماعية

هذه الظاهرة الاجتماعية المذكورة أعلاه هي نتيجة غير مقصودة لظاهرة لغوية كامنة. بشكل ملموس، السبب في أن العلماء البارزين يتجنبون إجراء اتصالات داخل الطبقة الواحدة هو أنهم يريدون الحد من مستويات الرواية

(١٠) يعكس النموذج الآتي هذه المقاربة:

$$ALP_d = \frac{T}{t} \times gv$$

حيث تدل ALPd على البروز المحلي المعدل من قبل المسافة، أما t فتدل على عدد من العلاقات بين الأنا (العالم قيد النظر) وغيره (شيخاً أو طالباً)، وتدلT على العدد الإجمالي من الاتصالات المحتملة التي يمكن للأنا أن يُجريَها مع علماء تلك الطبقة (بوصفهم شيوخاً أو طلاباً)، وتدل GV على قيمة مسافة الجيل للغير (شيخاً أو طالباً) التي يتم الحصول عليها. أما متغير GV فيتم الحصول عليه عبر أخذه بعين الاعتبار الفجوة التي تساعد صلة المعلم على سدها.

$$ALP_d = \frac{\sum t * gv}{\sum T * gv}$$

حيث تدل ALPd على البروز المحلي المعدل من قبل المسافة، أما t فتدل على عدد من العلاقات بين الأنا (العالم قيد النظر) وغيره (شيخاً أو طالباً)، وتدل T على العدد الإجمالي من الاتصالات المحتملة التي يمكن للأنا أن يُجريَها مع علماء تلك الطبقة (شيوخاً كانوا أم طلاباً).

المنقولة. ويمكن اختبار هذه الفرضية اعتماداً على المناهج التاريخية والاجتماعية واللغوية الاجتماعية.

أثر مستويات الرواية المنقولة

إن القيود الزمنية على العمل تُعرض أحسن عرض من خلال تحليل الديناميات الكامنة خلف مستويات الكلام المروي. لا يمكن إلا لعدد قليل من العلماء أن يتكلم بلغة الغاية حول الظواهر العلمية؛ وهذا امتياز مهم في المجتمع العلمي. وعلى البقية أن يقتبسوا وينقلوا. في عملية النقل، تتمثل القاعدة في استعمال أقل عدد ممكن من مستويات الخطاب الانعكاسي؛ لأن الحظوة ترتبط ارتباطاً عكسيّاً مع عدد مستويات الكلام المروي التي يستعملها المتكلم في حديث واحد. فقط الرواة، شهود العيان - سواء أكانوا علماء يعملون في مختبرات محكمة، أم أنثروبولوجيين يزورون قبيلة أسترالية غريبة، أم مؤرخين ينقلون حدثاً مهمّاً - هم الذين يتمتعون بحظوة استخدام اللغة الهدف عندما يروون قصصهم عن الظواهر التي هي قيد التحقيق. ويمكن للآخرين أن يرووا قصصاً فقط عبر الاقتباس. أكثر من ذلك، فإن الاقتباسات من مصادر ثانوية أو عبر ثلاث درجات لا يكون مُرحَّباً بها في المجتمع العلمي؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان الطالب يستشهد بعمل أستاذٍ له من ورقة من طالب زميل يتم فيها نقل النص من عمل الأستاذ المشترك، فإن الاستشهاد لن يمر دون نقد حتى لو كان دقيقاً مضبوطاً. هذه القاعدة المتعلقة باستخدام اللغة استخداماً بشأن النقل والرواية تؤثر عن غير قصد في تكوين شبكة تمثُّل العلماء؛ والنتيجة إما إقصاء العلاقات الأكاديمية أو التقليص منها في شكل استشهاد أو نقل إلى زملائه العلماء من الطبقة نفسها. إن قيمة الوزن على أساس الجيوديسية الاجتماعية يتم تعيينها بالنسبة إلى كل تواصل أكاديمي.

هذا النظام المخصوص لاستخدام اللغة في الكلام المنقول في الأوساط الأكاديمية في الوقت الحاضر يشبه الممارسة التي كانت موجودة بين علماء المسلمين في العصور الوسطى. كان ذلك حقّاً، لا سيما في حالة علماء الحديث، إذ كان انشغالهم الوحيد يدور حول اختيار أقصر السلاسل المتاحة للسلطة لرواية الحديث، بعناية.

في الثقافة الحديثية، أقصر سلسلة رواية عن النبي (ﷺ) هي تلك التي

يستخدمها العالم الأكثر بروزاً. لكن لماذا؟ ويمكن أن يعزى هذا الاستنتاج إلى استعمال اللغة؛ فالطبقات الأقرب إلى النبي (ﷺ) تستخدم مستويات أقل من الكلام المنقول، لأنه يمكنهم نقل حديث بسلاسل منخفضة العدد نسبيّاً من المراجع. على النقيض من ذلك، على الطبقات في وقت لاحق أن تستخدم كلاماً منقولاً متعدد المستويات على نحو متزايد بوصفها صلات في سلاسل المراجع التي تضاعفت عبر مرور الزمن. بشكل ملموس أكثر، فإن الصحابي يستعمل لغة الهدف ورواية شاهد العيان عندما يروي قصصاً عن النبي (ﷺ)، لأن ذلك الراوي في العادة يكون مشاركاً أيضاً في الخبر الذي يرويه.

ولمّا كان في الرواية فقط شهود العيان يمكن لهم استخدام لغة الهدف فقد تمتع الصحابة بهذا الامتياز في روايتهم الحديث. أمّا الصحابة الذين يُعدُّون حُفّاظاً في الشبكة بأكملها فهم جزء صغير للغاية: فقط ثمّة ستة وعشرون حافظاً ينتمون إلى طبقة الصحابة. هؤلاء الذين سمعوا أخباراً من مصادر شهود العيان ونقلوها إلى آخرين لا يمكن لهم استخدام لغة الهدف؛ إنهم اضطروا الى استخدام الكلام المنقول. كانوا يقولون: «لقد سمعت عن فلان وعن فلان أن مثل هذا الحدث وذاك الحدث قد حصل». والقاعدة نفسها تنطبق على أولئك الذين سمعوا خبراً عن هذا الوسيط في نقل الكلام. لكن في هذا الوقت كان هؤلاء المستمعون يستخدمون مستويين اثنين من الكلام المنقول، وكان عليهم أن يذكروا في تقاريرهم اسم الوسيط الذي سمع من شهود العيان أنَّ حدث كذا وكذا قد حصل.

وبانتشار الخبر، فإن كل عقدة جديدة في الشبكة تضيف مستوى جديداً إلى مستويات الكلام المنقول. وقد ارتفع عدد الروابط في الشبكة الاجتماعية في وقت واحد وبالمعدل نفسه مع زيادة في مستويات الكلام المنقول. باختصار، فإن المسألة التي تتبادر إلى الذهن بفعل هذه الملاحظة تتمثل في، كيف تمكّن استخدام لغة ضمنيّة من تكوين الشبكات الأكاديمية بين العلماء البارزين؟

إن الاعتماد على لغة منقولة هو علامة على التبعية، إنه اعتراف بأن المرء لا يمكن له أن يصل إلى المعلومة بشكل مباشر. أكثر من ذلك، فإن استخدام مستويات متعددة من الكلام المنقول يُعدُّ اعترافاً بالمسافة الفاصلة عن الشخصيات الرئيسية في الشبكة، ومن ثم عن المصادر الأصلية للمعلومات.

ما عدد مستويات الكلام المنقول التي يمكن للصلة أن تحفظها؟

لنفترض أن أحد العلماء من الطبقة السادسة له صلتان: إحداهما مع شيخ من الطبقة الخامسة، والأخرى مع شيخ من الطبقة الثالثة؛ فأي الصلتين أهم بالنسبة إليه (انظر الشكل الرقم (٥ ـ ٥))؟ إن الصلة بالشيخ من الطبقة الثالثة أهم بلا شك من الصلة بالشيخ من الطبقة الخامسة؛ والعلة في ذلك أن الاتصال بالشيخ من الطبقة الثالثة أصل مهم من أصول مجتمع الحديث، لأنه يقلّص مستويات الكلام المنقول بالنسبة إلى الطالب عبر تجاوُز ثلاث عُقد بين الطبقتين الثالثة والسادسة.

وبالمثل، لنفترض أن هناك عالمين من علماء الحديث من الطبقة السادسة، ولكل عالم منهما ما مجموعه أربع صلات بشيوخ، ولكن صلات أحدهما كلها بالمعلمين من الطبقة الخامسة، أما الآخر فلديه شيخ واحد من الطبقة الخامسة، وشيخ واحد من الطبقة الرابعة، وشيخان اثنان من الطبقة الثالثة؛ فأيهما سيكون أكثر بروزاً؟ على الرغم من أن عدد الصلات الإجمالي هو نفسه فإن العالِم الثاني سيكون أكثر بروزاً، نظراً إلى أن صِلاته أقرب إلى المصْدر الأصلي وتسمح له بالتحدث مع مستويات أقل من الكلام المنقول.

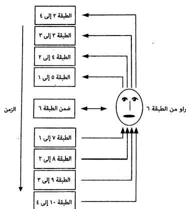
وبالمثل، لنفترض أن طالباً من الطبقة السابعة يستشهد بواحد من هذين العالمين من الطبقة السادسة، واستشهد بعالم آخر من الطبقة التاسعة، فما الصلة من بين هذه الصلات الطلابية تكون أكثر أهمية؟ من منظور الوساطة بين الطبقات فإن الصلة الأخيرة تكون أكثر أهمية لأنها سوف تظهر أن العالم المستشهد به ذو تأثير واسع على الشباب. إضافة إلى ذلك، لمّا كان طالبه ستكون لديه سلسلة أقصر نسبياً من المراجع فإن شهرة ذلك العالم ستزيد بالتناسب مع بروز طالبه الشاب (انظر الشكل الرقم (٥ ـ ٦)).

وهذا يقودنا إلى استنتاج مؤدّاه أنه كلما بعدت مسافة الشبكة بين طبقة المرء وطبقة شيخه أو طالبه كانت تلك الصلة بالشيخ أو بالطالب أكثر قيمة. ومن ثم، فإن الصلات تُوزن بطريقة تعكس المسافة بين مصدر الصلة ومقصدها. وكلما كانت الفجوة أكبر بين مصدر الصلة العلمية ومقصدها كانت تلك الصلة أكثر أهمية.

في هذه الدراسة تتولى المتغيرات التي بُنيت لهذا الغرض تحديدَ المسافة بين المصدر والمقصد: فكل صلات الشيخ والطالب تُحفظ بهذه الطريقة التي

تتضمن معلومات حول مسافة الصلة. فالأرقام في نهاية متغيرات الشيخ والطالب تحدد المسافة؛ فعلى سبيل المثال، Tup4 يعني صلة المعلم في وقت سابق بأربع طبقات، أما Down3 فيعني صلة الطالب بثلاث طبقات في وقت لاحق.

الشكل الرقم (٥ ـ ٦)
دور مستويات الكلام المنقول



ما الأكثر قيمة بالنسبة إلى الراوي؟
أيهم يستدعي مستويات أقل من الكلام المنقول؟

وينبغي أن تُوزن كل صلة عن طريق المسافة التي تجسرها؛ على سبيل المثال، فإن ارتباطات الشيخ بطبقات عليا بأربع قد تضاعفت أربع مرات، ويمكن أن تتضاعف الصلات بأربع طبقات أدنى أربع مرات كذلك، أما صلات الطالب بثلاث طبقات عليا فيمكن أن تتضاعف ثلاث مرات، ويمكن أن تتضاعف صلات الطالب بثلاث طبقات دنيا ثلاث مرات كذلك. للسبب نفسه، ليت للصلات داخل الطبقة نفسها أو مع طبقة أعلى منها أو طبقة أسفل منها قيمة أو وزن. وتشتمل تلك الصلات المشار إليها بوصفها متغيرات: صلة الطالب ضمن الطبقة نفسها، وصلة الشيخ ضمن الطبقة نفسها، وصلة الشيخ بطبقة عليا،

والصلة بطبقة دنيا، وصلة الطالب بطبقة عليا، وصلة الطالب بطبقة دنيا.

تشكُّل المرجعية انطلاقاً من الديناميات التاريخية والاجتماعية والأدبية

إن تشكُّل المرجعية مسار غير منظَّم، لا يمكن فهمه بشكل صحيح ما لم يتم تسخير الأدوات التحليلية من المجالات المختلفة معاً في التحليل. وتجمع هذه الدراسة الشبكة الاجتماعية وتحليل السلاسل الزمنية؛ لأن الشبكة الاجتماعية المحللة هنا تمتد أكثر من ألف عام، وتشتمل على ست وعشرين طبقة من طبقات العلماء. كما أنها تجمع بين أساليب تحليل الشبكة مع اللسانيات الاجتماعية وأساليب السرد الاجتماعية؛ لأن الشبكات الاجتماعية بُنيت بالاشتراك مع البنى الاجتماعية والأدبية. وعلاوة على ذلك، فإن شبكة نقل الحديث التي يتم تحليلها هنا تبلورت فقط حول بنية لغوية، هي الحديث.

إن طرائق تحليل التنظيم الزمني للشبكات الاجتماعية لاتزال في مرحلة جنينية. وهذا صحيح ليس فقط لأن الزمن ظاهرة محيرة، ولكن أيضاً لأنه يكاد يكون من المستحيل جمع بيانات الشبكة الاجتماعية لأكثر من عدد محدود جداً من الأجيال، وفقاً لفاسرمان وفاوست (Wasserman and Faust, 1994: 731).

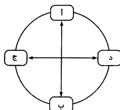
كثيراً ما انتُقد تحليل الشبكة ونماذج الشبكة لكونها ثابتة. على الرغم من أن عملاً كثيراً قد تم إجراؤه على نماذج طولية فإن تطبيقات هذه المنهجية تظل مفتقدة إلى حد بعيد. نماذج معقدة جداً، وغالباً ما تتطلب سجلات مستمرة من تغييرات الشبكة، وهي في كثير من الأحيان من الصعب جمعها... جيدٌ أنّ الطرائق سهلة الاستخدام لشبكة البيانات الطولية يمكن أن تكون إضافة مهمة إلى الكتابات في هذا الموضوع.

من هذا المنظور، تزوِّدنا بيانات الحديث النبوي بموقع ممتاز يمكن انطلاقاً منه تطوير طرائق تحليل الشبكات بين الطبقات وانتظام الزمن.

الشكل الرقم (٥ ـ ٧) (مقارنة مع الشكل الرقم (٣ ـ ٣))، الذي رسمه سوسير منذ سنوات لشرح «الازدواجية الداخلية لجميع العلوم» ييسر توضيح التفاعل بين ميزات البنية المتزامنة والمتعاقبة. سوسير رسم محورين وأوضح معناهما على النحو الآتي: سمّى المحور الأول محور التزامن أو المعاصرة

(أ ب)؛ هذا المحور يتعلق بالعلاقات بين الأشياء المتعايشة، والعلاقات التي يُستبعد عنها مرور الوقت تماماً. وسمّى سوسير المحور الثاني محور التتابع (ج د)؛ ويعكس هذا المحور العلاقات بين الأشياء المتعاقبة، الأشياء المتكررة عبر الزمن (Saussure, 1993: 103a).

الشكل الرقم (٥ ـ ٧)
الثنائية الداخلية للعلوم بحسب سوسير



المصدر: Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, translated by Roy Harris (La Salle, IL: Open Court Press, 1994), p. 80.

على طول هذا المحور يمكن للمرء أن يأخذ بعين الاعتبار شيئاً واحداً فقط في المرة الواحدة. ولكننا هنا نجد كل الأشياء تقع على طول المحور الأول، جنباً إلى جنب مع التغييرات التي خضعت لها. ولتوضيح هذا الأمر بشكل أكبر نقول إن التحليل التزامني يتعلق بالعلاقات بين العناصر المتعايشة، في حين أن التحليل التعاقبي/التاريخي يتعلق بالعلاقات بين العناصر اللاحقة في النظام.

ولقد تم تأكيد الحاجة إلى إدخال الزمن في تحليل الشبكات الاجتماعية بشكل متزايد. ومع ذلك، فإن منطقة أخرى محتملة لتوسيع منهجية الشبكة تمت ملاحظتها من قبل العلماء في هذا المجال، وهي التفاعل بين الشبكات الاجتماعية والمرويات الاجتماعية. إذ تعكس المناهج الحالية في علم الاجتماع الفجوة بين البنيوية الأدبية والبنيوية الاجتماعية. ومن شأن المقاربة المنهجية المتبعة في هذه الدراسة أن تمهد الطريق نحو إنشاء مناهج من شأنها أن تقوم على أساس مفاهيمي جديد، مع تركيز على التفاعل بين البنى الأدبية والبنى الاجتماعية.

الفصل السادس

الديناميكيات الاجتماعية والأدبية لتكوّن السلطة المستوى الواسع

إن نقل كلام عن الأجيال السابقة أمر لا بد منه في المجتمع العلمي، بغض النظر عن التخصص؛ إذ يؤكد ريتشارد فاينمان ـ أحد أبرز علماء الفيزياء في القرن العشرين والحائز على جائزة نوبل ـ في مستهل محاضرة عن فلسفة العلوم أن أولئك الذين يعرفون كيفية القيام بذلك (أي نقل الكلام عن الأجيال السابقة) بنجاح تزداد أهميتهم، قائلاً: «إن الأفكار التي أود أن أعبّر عنها هي أفكار قديمة» (Feynman, 1998: 3). وهذا الأمر من شأنه أن يكون مخيّباً للآمال ومثيراً للقلق لأفراد مختارين من جمهوره، ممّن جاءوا لسماع أحدث الأفكار حول فلسفة العلم على لسان واحد من أبرز الفيزيائيين؛ ولذلك شعر فاينمان بالحاجة إلى الدفاع عن نفسه: «لماذا تكرار كل هذا؟ لأن هناك أجيالاً جديدة تولد كل يوم، ولأن هناك أفكاراً عظيمة تبلورت خلال تاريخ البشرية؛ وهذه الأفكار لا تدوم، إلّا أنها تنتقل عن عمد وبشكل واضح من جيل إلى جيل» (Feynman, 1998: 4). إن صراحة فاينمان في هذا الاعتراف لا تنقص من هيبته في شيء، بل هي تعرض البنية الأساسية للمسار العلمي، ولا سيما اكتساب العلماء أهمية من نقل الكلام. وفي الواقع، فإن العلماء يكتسبون أهمية من خلال نقل الكلام عن الأجيال السابقة، ومن خلال ربط كلام تلك الأجيال بالمشكلات الحالية. وهذه ليست مهمة سهلة على الإطلاق، فلقد دعت عالماً بارزاً مثل فاينمان لكي يقوم بها.

فإذا كانت ملاحظة فاينمان صحيحة بالنسبة إلى الفلسفة والعلوم، فلعلها أكثر قابلية للتطبيق في العلوم الإنسانية والفنون والدين، حتى وإن بدت متناقضة مع التوقعات الشعبية عن الأصالة. كما أن أهمية الحفّاظ مستمدّة من أنهم نقلوا

الكلام بنجاح. بل إن الآليات التي تدخلت في هذه العملية هي أكثر دقةً وأشد تعقيداً مما قد يبدو عليه الأمر للوهلة الأولى.

بعد أن رأينا في الفصول السابقة كيف يتم توزيع اتصالات علماء الحديث البارزين إلى درجات متنوعة على الطبقات المجاورة ضمن نطاق ممكن، الأمر الذي يخلق نطاقات شبكة متداخلة جزئياً ومتغيرة بشكل مستمر مع مرور الزمن، فإنه يمكننا الآن استكشاف إذا ما كان هناك نمط معيّن في هذا التوزيع عبر الزمن. وإن الاستدلال على وجود نمط مستمر ومستقر نسبياً في العلاقات بين الطبقات يمكن له بدوره أن يكشف بعض الاعتبارات في المسألة ضمن سياق فكري أوسع لشبكة الحفاظ.

ملامح ثابتة ومتغيّرة على مر الزمن

لقد أثبت عمل كولينز في الآونة الأخيرة (Collins, 1998) أن أنماطاً في العلاقات بين المثقفين تبقى قائمة وتجتاز اختبار الزمن ولا تتلاشى ببساطة. وإن تحليل الاتصالات بين الطبقات والاتصالات بين الفاعلين الاجتماعيين الإجمالية يسمح لنا، بمساعدةٍ من تحليل السلاسل الزمنية، باختبار الادعاء بأن الأنماط الدائمة من العلاقات الاجتماعية تولد البنى الاجتماعية التي يتم من خلالها إنتاج ضروب التفاوت الاجتماعي في الأوساط الأكاديمية وإعادة إنتاجها على مر الزمن[1]. ومن أجل أن تستمر أنماط العلاقات الاجتماعية فإنه يجب أن تكون تلك الأنماط متجذرة في العمليات الاجتماعية الأساسية، مثل استخدام اللغة. فهل ثمة في المجتمع العلمي مثل هذه الأنماط التي تؤثر في تشكُّل المرجعية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي العمليات التي يتم من خلالها إعادة إنتاج اللامساواة في كل طبقة؟ في ما يأتي من البحث سوف نستكشف هذه المسائل على المستوى الكلي من خلال تحليل شبكة الحفّاظ.

(1) للاطلاع على تطبيق سابق لتحليل السلاسل الزمنية في مجال بحوث الشبكات الاجتماعية، انظر: Ronald Burt, "Corporate Society: A Time Series Analysis of Network Structure," *Social Science Research*, vol. 4 (1975), pp. 271-328.

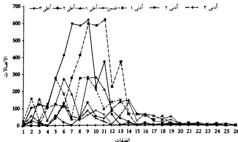
لماذا يتغير مستوى التشبيك عبر الزمن؟

في شبكة نقل الحديث، يمكن الاستدلال على ذلك من خلال المقارنة بين أعداد متوسط الاتصالات بطبقات مختلفة، حيث ليست كل الطبقات نشطة على قدم المساواة في إقامة صلات مع الطبقات الأخرى. نتيجة لذلك، فإن متوسط عدد الاتصالات للعالِم الواحد في طبقات مختلفة يتفاوت على مر الزمن. وبقطع النظر عن هذا التفاوت، فإنه يمكن تمييز بعض الأنماط على مر الزمن.

إذا فحصنا الشكل الرقم (٦ ـ ١) فإن أول ما يلفت النظر هو ميزة أن متوسط الاتصالات داخل الطبقة لدى كلِّ عالِم هو متوسّط مستقر بمعدل منخفض جداً، على الرغم من التفاوت في قيم المتغيرات الأخرى المتعلقة بحجم المتغيرات صعوداً ونزولاً مع مرور الزمن. وعلى الرغم من أن بعض الطبقات لم تكن نشطة في التشبيك فإن جميع الطبقات ثابتة تقريباً فيما يتعلق بالمحافظة على اتصالاتها داخل الطبقة الواحدة في أدنى مستوى. فالاتصال الأول هو المثالي للتغيير، في حين أن الاتصال الأخير يمثل الاستمرارية. وإلى جانب استقرار العلاقات داخل الطبقة على مستوى الحد الأدنى والفرق الكبير في النسبة بين الاتصالات داخل الطبقة الواحدة وبين الطبقات المختلفة، ثمة ملاحظة مثيرة أخرى تتمثل في التفاوت في حجم صلات الطبقة على مر الزمن، الأمر الذي يتطلب تفسيراً. ويشير تغيُّر متوسط عدد الاتصالات بالنسبة إلى العالم إلى مستوى تغيير النشاط.

الشكل الرقم (٦ ـ ١)

متوسط الاتصالات بالنسبة إلى العالِم



توجد نسخ ملوّنة لهذا الشكل، وللأشكال من الرقم (٦ ـ ٢) إلى (٦ ـ ٧) على الرابط الآتي: <http://www.sup.org/senturk>.

هذه الملاحظة تُعيد إلى الأذهان السؤال الآتي: لماذا كان العلماء في أوقات معينة يشاركون بنشاط أكبر في البحث عن أعداد أكبر من الشيوخ والطلاب مقارنة مع زملائهم من الطبقات الأخرى؟ إن التفاوت في متوسط عدد الصلات الأكاديمية للعلماء البارزين على مدار التاريخ قد يكون بسبب الاضطرابات السياسية والثقافية التي شهدتها الحضارة الإسلامية خلال فترات معينة من تاريخها. وإن إلقاء نظرة على الأحداث المتزامنة في أثناء حياة أفراد ينتمون إلى بعض الطبقات يكشف تأثير هذه الأحداث التاريخية في الشبكة. ومن أمثلة هذه التغيرات التاريخية الكبرى والاضطرابات، مع الآثار المحتملة على أنماط الشبكة، نذكر انتقال السلطة بين السلالات، وهجمات المغول، والحروب الصليبية. والأهم من ذلك حصول تغيير في الديناميات الداخلية للشبكة، مثل تطور وسائل الرواية، وبخاصة التحول من العلاقة بحديث واحد إلى العلاقة بمجموعات حديثية ضخمة، وهي أمور قد تكون أيضاً مسؤولة عن بعضٍ من هذه التغييرات.

هناك مستوى عالٍ من النشاط حتى الطبقة الرابعة عشرة (٣٦١ ـ ٤٨٦هـ/ ٩٧١ ـ ١٠٩٣م). وبداية من الطبقة الخامسة عشرة (٤٠٤ ـ ٥٤٠هـ/ ١٠١٣ ـ ١١٤٥م) تقلّص مستوى النشاط بشكل متزايد مع تناقص عدد الحفّاظ. ويُمكن أن يُنظر إلى المستوى العالي من النشاط في الفترة الأولى، من القرن الأول إلى القرن الخامس للهجرة، بوصفه أمراً يختصّ به نقل الحديث النبوي؛ وفي المقابل، فإن مستوى النشاط في الفترة الثانية، بعد القرن السادس من الهجرة، يمكن أن يُنظر إليه بوصفه أمراً مشتركاً بين جميع شبكات الخطاب.

لم تكن التغييرات التي حصلت بدءاً من القرن السادس الهجري تقتصر على حجم النشاط فحسب، بل كانت تشمل كذلك الانخفاض اللافت للنظر في مدى الحد الأقصى من العلاقات أو المسافة بين الطبقة قيد النظر وطبقة العلماء المطلوبين بوصفهم شيوخاً وطلّاباً. وإلى حدود الطبقة الرابعة عشرة نلاحظ أن أعلى نسبة للصلات من إحدى الطبقات تُوجَّه إلى العلماء الذين هم على مسافة طبقتين اثنتين من تلك الطبقة. ومع ذلك، فبدءاً من الطبقة الخامسة عشرة بدأت هذه المسافة بين الهدف وأصل الاتصالات تنكمش. وبدلاً من فترة طبقتين أصبحت المسافة من طبقة واحدة، ومن ثم يمكن لنا أن نستنتج أن كلّاً من مستوى نشاط التشبيك والعمر الأقصى للعلاقات قد انخفض في الوقت نفسه،

حوالي القرن الخامس الهجري، الذي يوافق القرن الحادي عشر الميلادي.

إن الانتقال من مسافة رئيسية من طبقتين، صعوداً وهبوطاً، إلى مسافة طبقة واحدة هو انتقال دالّ ومهم، يحتاج إلى تفسير ضمن ديناميات أوسع من التاريخ الإسلامي. ويمكن القول ـ من وجهة نظر فيبرية (نسبة إلى عالم الاجتماع ماكس فيبر) ـ: إن روتينية النشاط من خلال توحيد العمليات التي ينطوي عليها إيجاد حديث موثوق به، أدت إلى انخفاض في البحث عن الفترة القصوى في العلاقات. إن البحث عن أقصر سلسلة فَقَدَ تدريجيّاً دوره الأساسي، وفسح الطريق للمعايير الأخرى المستخدمة في تقييم الحديث؛ فلقد تحول التركيز الأساسي على نحو متزايد بعيداً عن السرد من خلال أقصر سلسلة نحو تفسير المحتوى. إن أنواع الأعمال في الأدب الحديثي التي نشأت بعد هذا الوقت تشهد على هذا الإثبات. أكثر من ذلك، فإن المنافسة بين القرآن والحديث والمنطق (القياس) في الشريعة الإسلامية قد تم تثبيتُها في ذلك الوقت؛ لأن الحديث قد اكتسب وضعية كونه أحد أهم مصادر الشريعة الإسلامية، في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، مع أسبقية على التفكير القياسي، حتى من وجهة نظر أهل الرأي. وتوافق هذه الفترة أيضاً زمن ترسيخ دعائم المذاهب الأربعة التي تنافست في وقت سابق على الأدلة الفقهية ـ الحديث في سياق الحال ـ لتعزيز موقفها ضد المدارس المنافِسة، ويمكن ذكر هذه التغييرات بوصفها أسباباً محتملة لتفسير أسباب تقلص المستوى العالي من الاهتمام بأقصر السلاسل وامتداده إلى أقصى حد من العلاقات التي تضاءلت تدريجيّاً، حتى إن نقل الحديث جاء لمتابعة انتقال أنماط الأنواع الأخرى من المرويات. وسنشرح هذه المسألة في الفصل المقبل، في سياق مناقشة العلاقة بين الحديث والتخصصات المرتبطة به.

ما المجال الذي يستثمر فيه أبرز العلماء أكثر من غيره؟

على النحو الذي تُبرزه الرسوم التوضيحية والجداول في هذا الفصل، حتى بعد أن توقف البحث عن أقصر سلاسل عن أن يكون الهدف الأساسي للعلماء، فإن استثمار هؤلاء ما زال يتجه بشكل رئيسي إلى علماء آخرين لا إلى معاصريهم، ومن ثم فهم يتجهون إلى الأجيال السابقة واللاحقة. إن تشبيك العلماء البارزين هو إجراء انعكاسي. ومن المعروف أن العلماء لا يختارون

طلابهم عشوائياً. وحتى الطلاب، وبخاصة أولئك الذين يطمحون إلى أن يصبحوا علماء بارزين في المستقبل، لا يختارون معلميهم بشكل عشوائي. ولقد كان المعلمون يتنافسون على الطلاب حتى في زمن الصحابة؛ إذ جرى الحوار الآتي بين صحابي بارز، هو أبو الدرداء، الذي يروي الحديث للشباب، وزوجته أم الدرداء:

روى الإمام أحمد عن أم الدرداء رضي الله عنها قالت: كان أبو الدرداء إذا حدّث حديثاً تبسّم، فقلت: لا، يقول الناس إنك أحمق ـ أي بسبب تبسُّمك في كلامك ـ فقال أبو الدرداء: ما رأيت أو سمعت رسول الله يُحدّث حديثاً إلا تبسّم. فكان أبو الدرداء إذا حدّث حديثاً تبسّم اتباعاً لسُنَّة الرسول ﷺ[2].

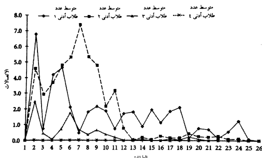
الحوار يعبّر عن قلق إحدى الزوجات، أم الدرداء، على مهنة زوجها، وهو الشديد الحرص على أداء مهمته، وعلى عدم إمكان استقطابه الطلاب إذا تسبب لنفسه في أن يحكموا عليه حكماً سلبياً. أما الزوج، وهو أبو الدرداء، فقد أصر على المخاطرة؛ لأنه يعتقد أن هذا هو ما ثبت عن النبي ﷺ. والتاريخ يؤيّده؛ إذ أصبح هذا الصحابي واحداً من رواة الحديث الأكثر احتراماً، فلم تغرّ الطلاب انطباعاتهم الأولى عن أبي الدرداء، وظلوا حريصين على أخذ الحديث عنه.

هناك منطق كامن في العمل هنا، هو الذي يحدد من هو أكثر جاذبية من غيره بين المعلمين والطلاب. والقيود المتضمنة تجعل الاختيار الأحادي الجانب صعباً إن لم يكن مستحيلاً. فالمطلوب وجود قرار متبادل بين الطالب والمعلم ما لم يكن هناك نظام تعليمي مركزي للغاية. وهذا الأمر ينطبق بشكل خاص على العلاقة بين طلاب الحديث النبوي ومعلميهم؛ لأن تعليم الحديث النبوي ظل دائماً لا مركزيّاً، أو بالأحرى متعدد المراكز، خارج سيطرة الحكومات والمؤسسات الكبرى، مثل تلك التي نحن على دراية بها اليوم. فالقيم التي تشير إلى متوسط الاتصالات عبر الزمن تعرض منطق الاستثمار

(٢) رواه الدولابي (ت. ٣١٠هـ) في الكنى والأسماء، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: (رواه الطبراني في الكبير وأحمد، ولكن سنده يحتوي حبيب بن عمر، الذي قال عنه الدارقطني إنه مجهول. ومع ذلك أعلن ابن حبان أنه ثقة، وقال ابن عدي: «لا بأس به»).

الاستراتيجي من جانب العلماء، حيث إنها تكشف أنماطاً دائمة في طريقة العلماء في استثمار وقتهم وطاقتهم.

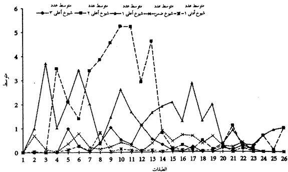
الشكل الرقم (٦ ـ ٢)
متوسط اتصالات الطلاب لكل عالم



فقد امتنع الشيوخ والطلاب باستمرار عن إقامة علاقات أكاديمية مع أقرانهم، وهو نمط نلاحظ استقراره حتى النهاية. ولكن عندما ننظر عن كثب في العلاقات خارج الطبقة، فإننا نجد تغييراً صارخاً في منطق الاستثمار بعد الطبقة ١٤؛ إذ يوضح الشكل الرقم (٦ ـ ١) متوسط اتصالات كل عالم بمسافات معينة. ومن الملاحظ بوضوح أنه في حين أن العلماء يستثمرون باستمرار في اتصالات ما قبل طبقتين وما بعدهما حتى الطبقة ١٤، فإننا شهدنا بعد ذلك بداية الاستثمار في الاتصالات قبل طبقة وبعدها، مما يقلل من المسافة بينها وبين صلاتهم. ويؤكد هذه الملاحظة أيضاً أن الأرقام توضح متوسط اتصالات المعلم والطالب على مر الزمن.

مثلما يبيّن الشكل الرقم (٦ ـ ٢)، فإن الطلاب يستثمرون بالنسبة إلى الجزء الأكبر في إقامة اتصالات بالرواة المنتمين إلى جيلين سابقين، حتى الطبقة الرابعة عشرة، وبعد ذلك بدؤوا يستثمرون في معظم الأحيان في الرواة المنتمين إلى جيل واحد سابق. هذا التغيير يمكن أن ينظر إليه بوصفه مؤشراً على انخفاض الاهتمام من جانب الطلاب بأقصر السلاسل.

الشكل الرقم (٦ ـ ٣)
متوسط اتصالات المعلمين لكل عالم



المعلمون، مثلما يوضح ذلك الشكل الرقم (٦ ـ ٣)، استثمروا أيضاً في أصغر الطلاب الذين ينتمون إلى طبقات من جيلين لاحقين لطبقة المعلمين. واستمر هذا النمط حتى الطبقة الرابعة عشرة، بعدها تضاءل البحث المكثف عن أصغر طالب ممكن. بدءاً من الطبقة الخامسة عشرة، استثمر المعلمون في طلاب أكبر سناً مما كانت عليه الحال في القرون السابقة.

كثافة في الشبكة المرتبة زمنيّاً

كثافة الشبكة تساوي نسبة الاتصالات الفعلية في مقابل احتمال وجود صلة ضمن الشبكة. وتستخدم مقاييس الكثافة لتحليل كيفية ترابط الطبقات الكثيفة بعضها مع بعض. إن مفهوم كثافة شبكة، مثلما تم تطويره وتطبيقه على الشبكات العابرة للتخصصات، ليس مناسباً لتحليل الشبكات المرتبة زمنيّاً. ثمة تعديلات ينبغي القيام بها من أجل جعل أساليب تحليل الكثافة الحالية قابلة للتطبيق على الشبكات المرتبة زمنيّاً. وفقاً لسكوت (Scott, 1992: 74)، «تُعرَّف كثافة الرسم البياني بأنها عدد الخطوط في الرسم البياني، يتم التعبير عنها بوصفها نسبة من أكبر عدد ممكن من الخطوط. هذا الإجراء يمكن أن يتفاوت من صفر إلى ١، وكثافة الرسم البياني الكاملة تكون ١». هذا التحليل مناسب للرسوم البيانية

المتعددة الاتجاهات، التي تتجاهل اتجاه العلاقات من خلال تجاهل ما إذا كانت تنشئ أو تتلقى العلاقات. أمّا بالنسبة إلى الرسومات البيانية التوجيهية، التي تأخذ في الاعتبار إذا ما كانت الصلات منطلقة أو متلقاة، فإنه يُحتاج إلى إجراء بعض التعديلات. وأمّا في حالة شبكة نقل الحديث فإن الرسم البياني التوجيهي يتكون من الطالب (بوصفه متلقياً) والمعلم (بوصفه مقدّماً) للاتصالات.

في الرسومات البيانية التوجيهية يجب أن يكون حساب الكثافة مختلفاً قليلاً، إذ مصفوفة البيانات التوجيهية غير متكافئة، فالخط الموجه من أ إلى ب لن ينطوي بالضرورة على خط متبادل موجه من ب إلى أ. لهذا السبب، فإن الحد الأقصى لعدد الخطوط التي يمكن أن تكون موجودة في المخطط التوجيهي يساوي مجموع العدد الإجمالي للأزواج. إنه يُحسب ببساطة بوصفه ن (ن ـ ١)[٣]. بذلك فإن صيغة كثافة المخطط التوجيهي هي: ل/ن (ن ـ ١) (Scott, 1992: 74).

في شبكة مرتبة زمنيّاً لا يمكن استعمال هذه الصيغة إلا في تحليل الكثافة الداخلية للطبقة. أما كثافة الاتصالات بين الطبقات فتحتاج إلى إجراء بعض التعديلات. وإذا كنا لا نأخذ بعين الاعتبار ما نسميه الحد الأقصى لتصل إلى (ح أ) للطبقة، فإن معظم هذه الاتصالات يتجاوز الحد الأقصى للنطاق. على أننا إذا أخذنا الصلات غير المباشرة بعين الاعتبار أدركنا أن جميع الطبقات يرتبط بعضها ببعض بشكل غير مباشر.

في الشبكات العابرة للأقسام يقاس أعلى مستوى ممكن للكثافة عن طريق ضرب عدد من الحالات في ذاته (ن مضروباً في ن)، ولكن في تحليل أعلى كثافة ممكنة في الشبكات التاريخية فإن العدد الإجمالي الأقصى للحالات التي يمكن الوصول إليها (ح أ) يجب أن يحل محل إجمالي عدد الحالات (ن). ومع ذلك، ففي الشبكات المرتبة زمنيّاً، ما دامت ليست كل الطبقات يصل بعضها ببعض فإن الكثافة هي نتيجة ط (إجمالي عدد الفاعلين الاجتماعيين في الطبقة) مضروباً في ح أ (ـ ١) (مجموع عدد الفاعلين الاجتماعيين في متناول الطبقة المعنية، مع استثناء الصلات الذاتية الانعكاس).

(٣) لأن نقطة لا يمكن أن تكون مرتبطة بذاتها يجب أن تطرح من العدد الإجمالي للنقاط.

$$D = c/n(mr-1)$$

ك = ص/ط (ح أ - ١)

حيث تدل ك على أقصى كثافة ممكنة، وتدل ص على عدد الاتصالات الحالية في الشبكة، وتدل ط على عدد الفاعلين الاجتماعيين في الطبقة، ويدل ح أ على عدد الفاعلين الاجتماعيين الذين يمكن الوصول إليهم من قبل ن (ن = الطبقة المعنية + ٤ طبقات سابقة + ٤ طبقات لاحقة).

يمكننا مواصلة تحليل هذه القيمة الإجمالية للكثافة عبر تقسيمها إلى مختلف المجالات التي تتصل بها الطبقة. من هذا المنظور، يمكننا تحليل كثافة الاتصالات داخل الطبقة، وكذلك بين الطبقات. وينتج عن ضرب عدد الفاعلين الاجتماعيين في الطبقة الأصلية في عدد من الفاعلين الاجتماعيين في الطبقة المستهدفة (الناتج يساوي أكبر عدد ممكن من الاتصالات)، وعن تقسيم الناتج على العدد الفعلي للاتصالات، معيارٌ نسبيٌّ لكثافة اتصالات شبكة الاتصال بين طبقتين.

$$D_{ot} = c/n_o(n_t)$$

كأهـ = ص/عأ (عهـ)

حيث إن ك أهـ تدل على كثافة الاتصال بين الطبقات الأصلية والطبقات المستهدفة، وتدل ص على عدد الصلات الحاضرة في الشبكة، وتدل ع على عدد الفاعلين الاجتماعيين في الطبقة[4]. هذا النموذج يعطينا كثافة الاتصالات بين فئتين اجتماعيتين أو بين زمرتين مختلفتين بشكل مؤقت، تمثلان جزءاً لا يتجزأ من شبكة أوسع عبر الحدود وعبر الزمن. إن حدود كل مجموعة، والمسماة بشكل ملائم مجموعتي الأصل والهدف، رُسمت عبر الفترة الزمنية التي تشغلها. هذه الحدود الزمنية يجب أن تكون متداخلة جزئيّاً لكي تكون العلاقات ممكنة.

---

(٤) أو بطريقة أكثر تفصيلاً:

Din=c/n(n-1);Dup1= c/n(nup1);Dup2= c/n(nup2); Dup3 = c/n(nup3); Ddown1 = c/n(ndown1); Ddown2 = c/n(ndown2); Ddown3 = c/n(ndown3); Ddown4 = c/n(ndown4).

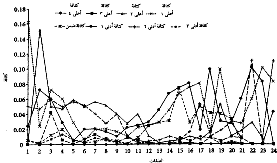
إجمالي العدد الممكن من الاتصالات بين طبقتين، وهو العدد الذي يساوي أعلى مستوى من الكثافة، قد يحدث في الواقع فقط إذا كان الجميع متصلاً بالجميع في المجالات التي يمكن الوصول إليها. وهي حالة افتراضية، وليست هذه هي الحال في الحياة الاجتماعية أبداً. ثمة دائماً تناقض كبير بين ما هو ممكن وما هو فعلي فيما يتعلق بالكثافة الاجتماعية، لأنها تتجاوز الحد المسموح به من الفاعلين الاجتماعيين لاستنفاد كل الموارد التي تحت تصرفهم. فالعلاقات التي لدينا في الواقع ضئيلة في العدد مقارنة بالعلاقات المُمكنة. والقيود التي نواجهها بوعي أو دون وعي تقضي على معظم الاحتمالات، ونكون في نهاية المطاف مع عدد محدود للغاية من العلاقات. ومن بين هذه القيود يتميز الزمن بشكل بارز.

وهناك استثناء واحد لهذه القاعدة: النبي (ﷺ)؛ إذ وحده النبي (ﷺ) استنفد كل الإمكانات. ومن حيث المبدأ، فقد كان على صلة بكل أصحابه. ولكن، فيما يتعلق بجميع الطبقات الأخرى، لا أحد اقترب من هذه النقطة. وفي هذا الصدد، ثمة عدم تناسُق بين بداية الشبكة ونهايتها؛ فالطبقة الأخيرة فيها عالم واحد هو السيوطي، له صلات ثلاث فقط بمعلمين حفّاظ، وليس متصلاً بأيّ طالب حافظ.

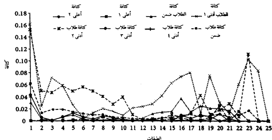
ما سُمك الطبقات المتصلة بعضها ببعض؟

إن تحليلاً مقارناً للمعايير الحالية لكثافة الاتصالات بالنسبة إلى جميع الطبقات عبر الزمن يوضح التغييرات على مر الزمن. وتوضح الأشكال البيانية الأرقام (٦ ـ ٤)، (٦ ـ ٥) و(٦ ـ ٦) كلّاً من التناقض بين ما هو ممكن وما هو تاريخي والتفاوت في كثافة الشبكة بين الطبقات عبر القرون. وتعكس هذه الأشكال تفاوت القيم بالنسبة إلى طبقات مختلفة، ولكن يمكن للمرء أن يلاحظ أن التفاوت في الكثافة ليس حاداً مثل التفاوت في متوسط عدد الاتصالات بين الطبقات، الذي قمنا باستطلاعه فحسب.

الشكل الرقم (٦ ـ ٤)
كثافة الشبكة

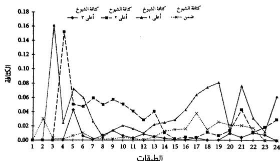


الشكل الرقم (٦ ـ ٥)
كثافة اتصالات الطلبة



لمزيد من التحليل، من الممكن الخروج من معايير الكثافة الإجمالية أدناه إلى كثافة اتصالات الطلاب والمعلمين. ويوضح تشريح الاتصالات أن كثافة اتصالات الطالب تركز على الطبقات اللاحقة، في حين أن كثافة اتصالات المعلم تركز على الاتصالات بالطبقات السابقة.

الشكل الرقم (٦ ـ ٦)
كثافة اتصالات المعلمين



يتم عرض هذه الأشكال في الأرقام (٦ ـ ٥) و(٦ ـ ٦)، وتسمح لنا بمراقبة التغيرات في كثافة اتصالات المعلم والطالب بين الطبقات على مر ستة وعشرين جيلاً. ويوضح الشكل الرقم (٦ ـ ٥) التوتر بين اتصالات الطلبة اللاحقة الواحدة وكثافة طبقتي الطلبة اللاحقتين. في البداية، كانت كثافة طبقة الطلبة اللاحقة أعلى، حتى الطبقة الحادية عشرة. وبدءاً من الطبقة الحادية عشرة تحقق طبقة الطلبة اللاحقة الواحدة مكاسب في الكثافة تفوق حتى الطبقة الثامنة عشرة، حيث إنها تقع بشكل حاد ولكنه يرتفع مرة أخرى في الطبقتين التاسعة عشرة والعشرين. وبين الطبقة الثامنة عشرة والطبقة العشرين تحقق كثافة اتصال الطلاب على مسافة من طبقتين لاحقتين مكاسب الانتشار مرة أخرى.

ويبين الشكل الرقم (٦ ـ ٦) المنافسة بين كثافة اتصال المعلم بطبقتين سابقتين أو بطبقة سابقة واحدة؛ ففي البداية تتركز الكثافة في اتصال المعلم بطبقتين سابقتين اثنتين، حتى الطبقة الرابعة عشرة. وبداية من الطبقة الرابعة عشرة تتحول كثافة الصلات إلى طبقة سابقة واحدة. وقد حافظت كثافة الاتصالات بين المعلمين ضمن الطبقة الواحدة بالنسبة إلى الطبقات الست والعشرين على مستوى منخفض؛ وقد سُجّلت أعلى درجة لحصولها في الطبقة السابعة عشرة، حيث أصبحت أعلى من كثافة اتصالات المعلم بطبقتين سابقتين اثنتين.

في الأجيال السابقة كانت معظم الاتصالات تتميز بأنها تمتد إلى أقصى حد ممكن. ونتيجة لذلك، معظم الطبقات مرتبط بأبعد الأجيال الممكنة. ومع ذلك فإن الاتصالات بين الطبقات لا تتساوى في كثافتها على مر القرون؛ إذ ترتبط بعض الطبقات السابقة ببعض بشكل أكثر غزارة. في المقابل، فإن الطبقات اللاحقة هي تدريجياً أقل غزارة في اتصال بعضها ببعض، وخاصة بالنسبة إلى الطبقات البعيدة: علامة على الشبكة المتلاشية. إن كثافة الاتصالات داخل الطبقة الواحدة تظل دائماً منخفضة للغاية بالمقارنة مع كثافة الاتصالات مع الطبقات السابقة واللاحقة. وهذا مظهر من مظاهر الوساطة بين الطبقات (ILB).

هل أبرز العلماء هم أقرب إلى أولئك الذين هم بعيدون عنهم؟

في المناقشة السابقة تبيّن أن هناك، بشكل تقريبي، تماثلاً بين حجم اتصالات الطبقة صعوداً وهبوطاً. من ذلك، فإن إجراءات الاتصال مع الطبقة السابقة قريبة من إجراءات الاتصال مع الطبقة اللاحقة، وإجراءات الاتصال مع الطبقتين السابقتين قريبة من إجراءات الاتصال مع الطبقتين اللاحقتين. وبعبارة أخرى، هناك تماثل في حجم منح العلاقات (من جهة المعلم) واستقبال العلاقات (من جهة طالب). هذا التماثل سمة مهمة في شبكة نقل الحديث، وهي لاتزال دون تغيير تقريباً في مجمل تاريخها. وكذلك فإن المجال الداخلي للطبقة ليس مركز النشاط في حد ذاته. ومعظم الأنشطة تقع خارج ذلك، في التفاعل بين طبقة وجيرانها الأبعد.

إن التماثل بين الإجراءات المتعلقة بالاتصالات مع مسافات كل من الماضي والمستقبل يسمح لنا أن نضع هذه الإجراءات معاً، وذلك لمعرفة حجم الاتصالات بين طبقة وجيرانها في مسافات متساوية؛ لذلك أوجدنا خمسة نطاقات، يشير لها حرف S الكبير، وكل نطاق يشمل الاتصالات الزمنية بمسافات متساوية، في الماضي والمستقبل:

$$Scope_x = Up_x + Down_x$$

في اتصالات الطبقة تشكل الاتصالات داخل المجال (Sin). وتشكل الاتصالات مع طبقة سابقة وطبقة لاحقة المجال ١. أما الاتصالات مع طبقتين سابقتين وأخريين لاحقتين فتشكل المجال ٢. أما الاتصالات مع ثلاث طبقات

سابقة ولاحقة فتشكل المجال ٣. في حين أن الاتصالات بأربع طبقات سابقة ولاحقة تشكل المجال ٤[٥].

يمكننا أن نلاحظ وأن نحلل من هذا المنظور مدى قرب طبقة من الطبقات المجاورة لها، سواء في الماضي أو في المستقبل، على مسافات مختلفة. مثلما تبين ذلك الأشكال الأرقام (٦ ـ ١) ـ (٦ ـ ٧)، فإن الطبقة لا تكون متماسكة بشكل وثيق داخلها، ولكنها متماسكة بشكل وثيق مع الطبقات البعيدة عنها جيلياً. إن سمك الاتصالات بين الطبقة والطبقات المجاورة السابقة واللاحقة مدهش تماماً مثل ضعف نسيج الاتصالات داخل الطبقة نفسها.

ويعرض الشكل الرقم (٦ ـ ٧) الفروق بين الأعداد الإجمالية للاتصالات لمختلف نطاقات الشبكة. ومن الممكن أن نلاحظ التفاوت في القيم الحالية والاستقرار في النسبة. من ذلك، أن اتصالات النطاق الثاني هي دائماً أقل من اتصالات النطاق الأول. وهنا مرة أخرى نلاحظ مظاهر الاستمرارية والتغيير. ويوضح الشكل الرقم (٦ ـ ٧) أن الاتصالات بالنطاق الأول (S1) والاتصالات بالنطاق الثاني (S2) تتنافس بعضها مع بعض. إن اتصالات النطاق الثاني هي أعلى الاتصالات من الطبقة السادسة إلى الطبقة الثالثة عشرة، في حين أن اتصالات النطاق الأول هي الأعلى في الطبقات الثانية والثالثة، ومن الطبقة الرابعة عشرة إلى الطبقة العشرين. أما الاتصالات الداخلية ضمن الطبقة الواحدة (Sin) فتظل مع ذلك منخفضة في جميع الأوقات.

ويتفاوت متوسط عدد اتصالات عالم من إحدى الطبقات بالعلماء من النطاقات المجاورة أيضاً، وهو الأمر الذي يمكن أن يُعزى إلى الظروف التاريخية في ذلك الوقت، وكذلك إلى عمليات الشبكة. ومع ذلك، فإن النسبة بين هذه القيم لا تزال مستقرة هنا كذلك.

وإن فحصاً دقيقاً لقيم هذه المتغيرات قيد النظر يوقفنا على الاستمرارية على نحو أفضل. وتبقى النسب المئوية لحجم الاتصالات بالنطاقات نفسها مستقرة عبر الزمن. أما نسبة القيم داخل النطاق نفسه فتشير إلى أن الاتصالات

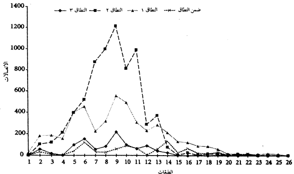
(٥) قد يُعبَّر عنها كما يأتي:

Scopein= In; Scope1 = Up1 + Down1; Scope2 = Up1 + Down1; Scope3 = Up3 + Down3; Scope4 = Up4 + Down4.

داخل الطبقة هي الأضعف. وعلى النقيض من ذلك، فإن نسبة قيم النطاق الثاني هي الأعلى.

يصور الشكل الرقم (٦ ـ ٧) كذلك التوتر الدائم بين اتصالات النطاق الأول واتصالات النطاق الثاني. ويمكن لنا أن نرى أن اتصالات النطاق الثاني هي أعلى من الطبقة الثالثة إلى الطبقة الثالثة عشرة، ثم من الطبقة الرابعة عشرة إلى النهاية، باستثناء الطبقة الثانية والعشرين، فإن النطاق الأول هو الذي يتغلب. أما اتصالات الطبقة الثالثة فهي بصفة عامة أعلىَ من الاتصالات التي تقع ضمن النطاق الواحد. ويبين الشكل الرقم (٦ ـ ٧) أيضاً التوتر بين كثافة النطاق الأول وكثافة النطاق الثاني؛ فكثافة النطاق الثاني هي السائدة من الطبقة الثالثة إلى الطبقة الثانية عشرة، في حين أن كثافة النطاق الأول هي السائدة من الطبقة الثالثة عشرة إلى النهاية، باستثناء كثافة الطبقة السادسة عشرة. أما الكثافة داخل الطبقة نفسها فتتفاوت كذلك، وأحياناً تصل إلى درجات عالية جداً؛ فعلى سبيل المثال، الكثافة الداخلية في الطبقة السادسة عشرة تبلغ أعلى مستوى لها.

الشكل الرقم (٦ ـ ٧)
مجموع الاتصالات بالنسبة إلى المسافات



الجدول الرقم (٦ ـ ١)

سلسلة الزمن المستعملة في الجدول (الفترة = ٦١٠ ـ ١٥٠٥)

الرقم	أسماء السلاسل	التعريف
		سلاسل تشتمل على قيم خام أو مجموع عدد الاتصالات
1	Stotal	مجموع عدد اتصالات الطالب في طبقة
2	Ttotal	مجموع عدد اتصالات الشيخ في طبقة
3	Total	مجموع عدد الاتصالات (مجموع اتصالات الطالب والشيخ في طبقة)
		سلاسل تشتمل على معدل عدد الاتصالات
4	Saverage	معدل عدد اتصالات الطالب بالنسبة إلى الشيخ في طبقة
5	Taverage	معدل عدد اتصالات الشيخ بالنسبة إلى العالم في طبقة
6	Staverage	مجموع عدد الاتصالات بالنسبة إلى العالم في طبقة(صلات الطالب والشيخ معاً)
		سلاسل تشتمل على اتصالات داخل الطبقة
7	Sin	مجموع عدد اتصالات الطالب الداخلية بالنسبة إلى طبقة
8	Tin	مجموع عدد اتصالات الشيخ الداخلية بالنسبة إلى طبقة
9	In	مجموع عدد الاتصالات الداخلية مشتملاً على اتصالات الشيخ والمعلم معاً
10	Stina	معدل عدد اتصالات الطالب الداخلية في طبقة
11	Tina	معدل عدد اتصالات الشيخ الداخلية في طبقة
12	Sttina	معدل عدد اتصالات الطالب الداخلية في طبقة، مشتملاً على اتصالات الطالب والشيخ معاً
		سلاسل تشتمل على نسبة الاتصالات إلى المسافات
13	Su1d1per	نسبة اتصالات الطالب لكل عالم بالنسبة إلى مسافة الطبقة ١ (١ أعلى و١ أدنى)
14	Su2d2per	نسبة اتصالات الطالب لكل عالم بالنسبة إلى مسافة ٢ للطبقة (٢ أعلى و٢ أدنى)

15	Sinper	نسبة اتصالات الطالب الداخلية لكل عالم طبقة
16	Tu1d1per	نسبة اتصالات الشيخ لكل عالم إلى مسافة الطبقة ١ (١ أعلى و١ أدنى)
17	Tu2d2per	نسبة اتصالات الشيخ لكل عالم إلى مسافة الطبقة ٢ (٢ أعلى و٢ أدنى)
18	Tinper	نسبة الاتصالات داخل الطبقة لكل عالم في الطبقة
19	Su2d3per	نسبة صلات الطلبة لكل عالم إلى مسافة طبقتين سابقتين (أعلى) و٣ طبقات لاحقة (أدنى)
20	Su2d4per	نسبة صلات الطلبة لكل عالم على مسافة طبقتين سابقتين (أعلى) و٤ طبقات لاحقة
21	Tu3d2per	نسبة صلات الشيوخ على ٣ مسافات سابقة (أعلى) ومسافتين مستقبليتين (أدنى)
22	Tu4d2per	نسبة صلات الشيوخ لكل عالم على مسافة ٤ طبقات سابقة وطبقتين لاحقتين

تحليل السلاسل الزمنية لأنماط الشبكات الدياكرونية

ما لاحظناه بشكل حدسي من خلال دراسة الأرقام السابقة يمكن اختباره من خلال تحليل السلاسل الزمنية. لاحظنا أعلاه أن تشكيل السلطة في المجتمع العلمي يعتمد على خارج الطبقة، أو بتعبير أدق على الاتصالات السابقة أو اللاحقة بأجيال الماضي والمستقبل وليس الاتصالات داخل الطبقة. ومن أجل اختبار هذا الادعاء من خلال الاستفادة من نماذج انحدار سلاسل الزمن استخدمنا مقاييس الاتصالات داخل الطبقة بوصفها متغيّراً تابعاً وإجراءات الاتصالات خارج الطبقة بوصفها متغيّراً مستقلاً.

والغرض هنا هو تحليل تأثير الاتصالات داخل الطبقة في عدد اتصالات الطالب والشيخ، الذي أخذناه كمقياس للبروز الاجتماعي. وتم في هذا التحليل استخدام من كل العدد الإجمالي للاتصالات، ومتوسط عدد الاتصالات بالنسبة إلى كل عالم، والنسبة المئوية للاتصالات بالطبقات الأخرى، وكثافة الاتصالات بالطبقات الأخرى. كما يعرض الجدول الرقم (٦ ـ ١) السلاسل

الزمنية المستخدمة في التحليل[٦]، ويقدم الجدول كذلك تعريفات موجزة عن المتغيرات. وتهدف هذه المتغيرات الـ ٢٢ إلى تجسيد جوانب مختلفة من عمليات الشبكة.

إنّ السلاسل الزمنية المتعلقة بالاتصالات داخل الطبقة تستخدم في التحليل كمتغيرات مستقلة، وهي مهيكلة بطرق مختلفة وفقاً لنوع الإجراء المستخدم في التحليل، سواء أكان مجموعاً، أم معدلاً، أم نسبة، أم كثافة. ولقد شكّلنا نماذج معادلة انحدار واحدة للاتصالات الصاعدة أو النازلة بالنسبة إلى الاتصالات الداخلية. وعلى النحو الذي سبقت مناقشته، فإن معظم الاتصالات الصاعدة هي اتصالات بالشيوخ المنتمين إلى الطبقات السابقة، في حين أن معظم الاتصالات النازلة هي اتصالات بالطلبة من الطبقات اللاحقة، على الرغم من وجود اتصالات صاعدة بالطلبة واتصالات نازلة بالشيوخ كذلك. هذه النتائج تمكننا من معرفة إذا ما كان هناك تأثير للاتصالات داخل الطبقة في الاتصالات الصاعدة والنازلة.

$$C = c + a\ incon + eteq$$

حيث تدل (C) على اتصالات الطبقة، وتدل (incon) على الاتصالات داخل الطبقة.

ويتم تعريف كل من المتغيرات المستقلة وغير المستقلة بنسب مختلفة وفقاً لـ: (١) نوع الاتصالات (طالب، شيخ، أو كليهما)، (٢) اتجاه الاتصالات (صاعدة، أو نازلة، أو ضمن الطبقة الواحدة)، (٣) وجهة الاتصالات: (مع طبقة أعلى١، أعلى٢، أعلى٣، أعلى٤، أدنى١، أدنى٢، أدنى٣، أدنى٤)، (٤) نوع القياس (مجموع الاتصالات، أو المعدّل، أو نسبة الكثافة).

$$(2)\ Sxden = c + a\ sinden + eteq.$$

(٦) لتوضيح قراءة المتغيرات، إضافة إلى التعاريف الواردة في الجدول سنوفر أيضاً حلاً للطريقة التي وُضعت بها تسميات السلاسل. في تسميات السلاسل تدل (t) على اتصالات الشيوخ، أما (s) فتدل على اتصالات الطلبة، وتدل (in) على الاتصالات داخل الطبقة، وتدل (a) على المتوسط، أما (per) فتدل على النسبة المئوية، وتدل (u) على الطبقة السابقة، والرقم الذي يليها يدل على مجموعة اتصالات بالأجيال السابقة، وتدل (d) على الطبقة اللاحقة، والرقم الذي يليها يدل على مجموعة من الاتصالات النازلة للأجيال اللاحقة.

(3) Txden = c + a tinden + eteq.

(4) STxden = c + a stinden + eteq.

حيث تدل S على اتصالات الطالب، أمّا T فتدلّ على اتصالات الشيخ، وتدل ST على اتصالات كل من الطالب والشيخ معاً، أمّا x فتدل على واحدة من مناطق الشبكة هذه: أعلى ١، أعلى ٢، أعلى ٣، أعلى ٤، أدنى ١، أدنى ٢، أدنى ٣، أدنى ٤. على سبيل المثال، (Sdown1) تدل على العدد الإجمالي لاتصالات الطالب مع طبقة لاحقة. وبالمثل، فإن (Tup3den) تدل على كثافة اتصالات الشيخ بثلاث طبقات سابقة. ونتيجة لذلك فإن عدد الانحدارات المشتق من هذه الأنماط، كما سنرى لاحقاً، يختلف باختلاف عدد المناطق[٧].

قبل أن تشتغل نماذج الانحدار هذه أجريت اختبارات جذر الوحدة لمعرفة إذا ما كانت السلاسل ثابتة أو لا؛ فإذا كانت السلاسل ثابتة أمكن استخدامها في التحليل، وإن لم تكن كذلك امتنع استخدامها في تحليل السلاسل الزمنية (Gujurati, 1995; Dickey and Fuller, 1979). وقد استخدمت النماذج الآتية لتحديد إذا ما كان للسلاسل الزمنية جذر:

(5) Yt = c + aYt + eteq.

مع إدراج اتجاه يصبح مكافئ (٥)

(6) Yt = c + aYt-1 + bt + eteq.

حيث تدل t على اتجاه. إذا كان a= 1 فهناك جذر وحدة. في السلاسل الزمنية لتحليل الاقتصاد القياسي تُعرف المتغيرات التي لها جذور وحدة بأنها سلاسل غير ثابتة. ويتم الحصول على النتائج وتقييمها على النحو الآتي: إذا كانت قيمة T (tau) المحسوبة أكبر من قيمة T المدرجة، يقال إن المتغيرات أصبحت ثابتة[٨]، وإلّا فإنّها تُقبل بوصفها متغيّرات غير ثابتة[٩].

---

(٧) فرضية العدم هي على النحو التالي: $H_0: = 0$. توضّح بصراحة أنه ليس للاتصالات داخل الطبقة تأثير في عدد أو توزيع اتصالات الطلبة والشيوخ، من طبقة من العلماء البارزين. الفرضية البديلة هي على النحو التالي: $H_1: 0$. وبعبارة أخرى، الاتصالات داخل الطبقة الواحدة تلعب دوراً مهمّاً في عدد أو توزيع اتصالات الشيوخ والطلبة، طبقة العلماء البارزين.

(٨) في هذه الدراسة، تكون نتائج الاختبار ذات دلالة على مستوى (٠,٠٥) ما لم يتم التنصيص على خلاف ذلك.

(٩) على الرغم من أن العدد الإجمالي للطبقات التي تشكل الشبكة التي حللتُها هو ٢٦، فقد استعملتُ في المعادلة الانحدارية ٢٤ ملاحظة من الطبقة الثانية إلى الطبقة ٢٤. فالطبقة الأولى وآخر طبقتين ليست ضمن التحليل، بسبب نقص البيانات نتيجة لتناقص الشبكة

إجراءات السلاسل الزمنية للكثافة ثابتة. ويبين الجدول الرقم (٦ ـ ٢) نتائج الاختبار الثابت لديكي وفولر Dickey-Fuller. وهذا يعني أن هذه السلاسل يمكن استخدامها في تحليل الانحدار. ومثلما هو مبين في الجدول الرقم (٦ ـ ٢)، فإن القيم F المحتسبة لخمسة من أصل ستة انحدارات بشأن صلات الطالب هي أقل من قيمة F المُجَدْوَلة بـ ٤,٣٠. ثم إننا نقبل فرضية العدم لاتصالات الطالب. فقط واحد من أصل ستة انحدارات له دلالة. سلسلة كثافة اتصالات الطالب ضمن الطبقة قدرة تفسيرية لكثافة اتصالات الطالب بطبقات ثلاث أدنى. كل النتائج الأخرى داعمة لنموذجنا، مع تقدير التأثير الضئيل للاتصالات داخل الطبقة في البروز العلمي، ما دامت معامِلات الانحدار ضئيلة.

الجدول الرقم (٦ ـ ٢)

اختبارات ديكي وفولر لوحدة أصل سلاسل كثافة الزمن

الرقم	السلاسل	المعادلة (٤) دون اتجاه	المعادلة (٥) مع اتجاه
١	كثافة أعلى ٢	-٣,٩٦ (ثابت)	-٤,١٨ (ثابت)
٢	كثافة أعلى ١	-٤,٨٣ (ثابت)	-٦,٣١ (ثابت)
٣	كثافة الطلاب ضمن	-٣,٢٢* (غير ثابت)	-٣,١٣ (ثابت)
٤	كثافة الطلاب أدنى ١	-٢٩,٧ (ثابت)	-٢٨,٦ (ثابت)
٥	كثافة الطلاب أدنى ٢	-٣,٧٩ (ثابت)	-٤,٥٧ (ثابت)
٦	كثافة الطلاب أدنى ٣	-٤,٨١ (ثابت)	-٥,٩١ (ثابت)
٧	كثافة الطلاب أدنى ٤	-٤,٧٩ (ثابت)	-٤,٦٦ (ثابت)
٨	كثافة الشيوخ أعلى ٤	-٤,٧٩ (ثابت)	-٤,٩٣ (ثابت)
٩	كثافة الشيوخ أعلى ٣	-٥,٩٧ (ثابت)	-٦,٢٨ (ثابت)
١٠	كثافة الشيوخ أعلى ٢	-٣,٧١ (ثابت)	-٤,٩٢ (ثابت)
١١	كثافة الشيوخ أعلى ١	-٢٩,٧ (ثابت)	-٢٨,٦ (ثابت)
١٢	كثافة الشيوخ ضمن	-٣,٠١* (غير ثابت)	-٣,٢٤* (غير ثابت)
١٣	كثافة الشيوخ أدنى ١	-٤,٧٩ (ثابت)	-٥,١١ (ثابت)
١٤	كثافة الشيوخ أدنى ٢	-٣,٩٦ (ثابت)	-٣,٨٩ (ثابت)
١٥	كثافة الشيوخ أدنى ٣	-٤,٧٩ (ثابت)	-٤,٨٦ (ثابت)
١٦	كثافة الشيوخ أدنى ٤	-٤,٧٩ (ثابت)	-٤,٦٧ (ثابت)

* هذه السلاسل ثابتة في مستوى ٠,١٠.

الجدول الرقم (٦ ـ ٣)

نتائج الانحدار من Eqs. (2), (3), and (4) لسلاسل كثافة الزمن

الرقم	المعادلات الانحدارية	المُعامِل	الدالة الإحصائية	مستوى الدلالة
١	c = Sup٢d + كثافة اتصال الطالب ضمن الطبقة + et	٠,٠٦٧٩	الدالّة (١،٢٢) ٢,١٥٣	٠,١٥٦
٢	c = Sup١d + كثافة اتصال الطالب ضمن الطبقة + et	٠,٠٨٧٥	الدالّة (١،٢٢) ٠,٥٨٣	٠,٤٥٢
٣	c = Sdown١d + كثافة اتصال الطالب ضمن الطبقة + et	٢,٤٢٣-	الدالّة (١،٢٢) ٠,٣٧٥	٠,٥٤٦
٤	c = Sdown٢d + كثافة اتصال الطالب ضمن الطبقة + et	٠,١٦٦٣	الدالّة (١،٢٢) ٠,٠٥٢	٠,٨٢٠
٥	c = Sdown٣d + كثافة اتصال الطالب ضمن الطبقة + et	٠,٤٢٣٨	الدالّة (١،٢٢) ٧,٧٩*	٠,٠١٠
٦	c = Sdown٤d + كثافة اتصال الطالب ضمن الطبقة + et	٠,٠٠٠٣	الدالّة (١،٢٢) ٠,١٢١	٠,٧٣٠
٧	c = Tup٤d + كثافة اتصال الشيخ داخل الطبقة + et	٠,٠١٢٨	الدالّة (١،٢٢) ١,٩٣	٠,١٧٨
٨	c = Tup٣d + كثافة اتصال الشيخ داخل الطبقة + et	٠,١١٧٤-	الدالّة (١،٢٢) ٠,٤٤٣	٠,٥١٢
٩	c = Tup٢d + كثافة اتصال الشيخ داخل الطبقة + et	١,٤٣٦٧-	الدالّة (١،٢٢) ٦,٠٠*	٠,٠٢٢
١٠	c = Tup١d + كثافة اتصال الشيخ داخل الطبقة + et	٧,٩١٦٥	الدالّة (١،٢٢) ٤,٧٩	٠,٠٣٩
١١	c = Tdown١d + كثافة اتصال الشيخ داخل الطبقة + et	٠,١٩٣٤	الدالّة (١،٢٢) ٣,١٧	٠,٠٨٠
١٢	c = Tdown٢d + كثافة اتصال الشيخ داخل الطبقة + et	٠,٠٦٠٤	الدالّة (١،٢٢) ١,٦٦	٠,٢٠٩
١٣	c = Tdown٣d + كثافة اتصال الشيخ داخل الطبقة + et	٠,٠٠٠٤	الدالّة (١،٢٢) ٠,٧٢١	٠,٤٠٤
١٤	c = Tdown٤d + كثافة اتصال الشيخ داخل الطبقة + et	٠,٠٠٠٤	الدالّة (١،٢٢) ٠,٠٣٦	٠,٨٥٠

* ذو دلالة. رفض الافتراض غير الموجود.

القيم F المحسوبة من الانحدار أقل من القيم F المجدْوَلة لـ ٤,٣٠ ذات الدلالة على مستوى ٠,٠٥، مع استثناء اثنين فقط؛ إذ لا يمكن رفض فرضية العدم من حيث إن (tind) ليست لديه قدرة تفسيرية للمتغيرات المستقلة، مثلما هي الحال بالنسبة إلى النتيجتين الاستثنائيتين، فالمتغير (tup2d) يمكن تفسيره بـ(tind)، و(sdown3d) يمكن تفسير (sinden) بمستوى دلالة ٠,٠٥. في حين أن المتغير (tind) لديه معامل سلبي في (tup2d)، في حين أن لديها معاملاً إيجابياً في (tup1d)، ونستطيع من ثم أن نخلص إلى أن النتائج المبينة في الجدول الرقم (٦ ـ ٣) تدعم توقُّع نموذجنا: أن الاتصالات داخل الطبقة إما أنه ليس لها أي دور في تشكيل السلطة أو أنها تؤثر فيها سلباً.

تأثير مستويات الخطاب المنقول (LRS) في المستوى الكلي

تشير التحليلات السابقة ـ القائمة على استكشاف على نحو مقارن بين المتغيرات الآنية والزمانية، حدسيّاً وإحصائيّاً ـ إلى أن العلماء البارزين من طبقة يتجنبون الاتصالات مع زملائهم من الطبقة نفسها، وهو النمط الذي استمر على مدى ألفية. ولقد حان الوقت للتفكير في الأسباب المحتملة ولنسأل لماذا. لِمَ يكون العلماء البارزون أقرب إلى أولئك الذين هم بعيدون عنهم من أقرانهم من الطبقة نفسها؟ وبعبارة أخرى، لم يتصل العلماء البارزون اتصالاً وثيقاً بأولئك الذين هم بعيدون عنهم، ولكنهم يرتبطون ارتباطاً ضعيفاً بأولئك الذين هم على مقربة منهم؟

الجواب لا يكمن في المجال الاجتماعي وحده؛ على العكس من ذلك، يمكن فقط عن طريق الاعتراف بالتفاعل بين الأنماط الاجتماعية واللغوية أن نفسر هذه الظاهرة. مثلما بيّنّا ذلك في بداية هذا الكتاب، فقد مهّد الاتجاه الجديد الطريق بالفعل لمسار الحجة الذي نبلوره هاهنا، وذلك بقيامه على ربط النظريتين الاجتماعية والأدبية بين البنى الخطابية والبنى الاجتماعية التي جرى عزل بعضها عن بعض لمدة طويلة.

ونظن أن الآلية التوليدية لتمثيل الشبكة الخاصة التي حددناها أعلاه، باستخدام مفاهيم الشبكة جنباً إلى جنب مع تحليل السلاسل الزمنية، هي نتيجة غير مقصودة لاستخدام بعض العلماء اللغة. ويتم تجنب الصلات مع الزملاء من الطبقة نفسها لأنها تزيد من مستويات الخطاب المنقول (LRS)، الذي من شأنه أن يكون مؤشراً على زيادة مستوى الاعتماد على وسطاء الخطاب. ولا يمكن تجنُّب مستويات الخطاب المنقول LRS الإضافية إلا إذا تم تأسيس اتصالات بطبقات بعيدة عن المرء. بذلك فإن منطق الاستثمار في صلات الشبكة الخاصة متجذر في الآليات اللغوية الاجتماعية.

وقد اكتسب الحفّاظ، بوصفهم شريحة داخل مجتمعهم، سلطة لا مثيل لها، لا لأنهم كانوا مرتبطين بشكل وثيق فيما بينهم، ولكن، للمفارقة، لأنهم لم يكونوا متماسكين بشكل وثيق. وتجد هذه المفارقة تفسيرها في المسارات اللغوية الواصفة. ويساعدنا تحليل السلاسل الزمنية، مُسلَّحاً بمفاهيم الشبكة وتحليل الخطاب، على اكتشاف هذه الأنماط في شبكة الحفّاظ غير المستقرة ذات العلاقات المرنة.

يشير التحليل السابق أيضاً إلى أن البنى العابرة للزمن، وليست البنى الآنيّة، هي المسؤولة عن تشكيل سلطة على المستوى الكلي. وإنّ إعطاء الأولوية للعلاقات خارج المجموعة مكّن طبقةً من الحفّاظ من الحصول على مكانة اجتماعية كمجموعة ولتشكيل نموذج انضباطهم. فالعلاقات التاريخية، وليست الآنية هي المسؤولة عن البروز العلمي.

وتميّز الوساطة بين الطبقات (ILB) شبكة العلماء البارزين من كل الطبقات التي جرى تحليلها. وتلعب تلك الوساطة دور الجسر الذي يربط بين الأجيال المنقطع بعضها عن بعض، كما تساعد طبقة الحفّاظ على كسب السلطة. فالعلماء ينقلون هذه السلطة لطلابهم، الذين جرى استقطابهم من بين أصغر الطبقات سنّاً. فالوساطة بين الطبقات (ILB) هي المسؤولة عن إنتاج السلطة وإعادة إنتاجها، ومن ثم فهي مسؤولة كذلك عن حصول عدم المساواة الاجتماعية في شبكة الحفّاظ. هذا الادعاء كان من الممكن أن يُلغى إذا كان لدى بعض طبقات الحفّاظ اتّصالات ممتدّة داخل الطبقة. بيد أن تحليل الوثائق السابق انتهى إلى أن هذه الطبقة من الحفّاظ لم يكن لها وجود أصلاً. كما أبرز التحليل أيضاً أنّ الاتصالات داخل الطبقة الواحدة لا ترتبط بشكل ملحوظ بالعدد الإجمالي للاتصالات بين الطلاب والشيوخ.

هذه النتائج توفّر قناعة إضافية حول القوّة التفسيرية للصلات الواهية (Granevetter, 1973) ولرأس المال الاجتماعي في الشبكات الاجتماعية (Coleman, 1990; Burt, 1995). وتتميّز شبكة شريحة الحفّاظ، في جميع الطبقات السّتّ والعشرين، باشتمالها على أعداد كبيرة من الصلات الواهية، التي أعدّها المسؤولة عن سلطة الحفّاظ المنقطعة النّظير ضمن جماعة نقلة الحديث برمّتها، على الرغم من دقّة حجم شريحة أولئك الحفّاظ. ضمنيّاً في مسار الحجة هذا، ما يهم في عملية تشكيل السلطة ليس فقط ما نسمّيه عادة رأس المال البشري، مثل المعارف والمهارات، ولكن أيضاً، والأهم من ذلك، ما هو المعروف برأس المال الاجتماعي، مثل وضعية معينة في الشبكة الاجتماعية. في شبكة الحفّاظ يرتبط رأس المال البشري بشكل وثيق مع رأس المال الاجتماعي، على الرغم من أن استخدام السابق يتوقف على وجود اللاحق. بعبارة أخرى، في عملية تشكيل السلطة لا يتقيّد الفاعلون الاجتماعيون بمضمون ما لديهم ليقولوه فحسب، لكن أيضاً بمواقع شبكة الاتصال الخاصة بهم. في سوق الرواية، إن

جاز التشبيه، يعكس العميل نقديّاً ما ينبغي على راعي البضاعة أن يقوله، والأهم من ذلك، على تكوين الشبكة التي ينتمي إليها. وفي ظل وجود محدِّث أقرب إلى المصدر الأصلي فإن المستمعين لا ينجذبون لمن كانت لديه سلسلة طويلة لرواية الخبر. وهنا تكمن الصلة التي تم تجاهلها منذ فترة طويلة بين سلاسل السرد وسلاسل الفرص (White, 1970).

كما أن النتائج تؤكد كذلك وجهة نظر ربط الأنماط الاجتماعية والخطابية عبر اللغة الواصفة (Metalanguage). ومثلما ناقشنا ذلك في الفصل الثاني، فإن سيلفرشتين (Silverstein) وهاريسون ووايت وشوتر (Shotter) وهابرماس قد استخدموا هذه الطريقة بنجاح في عرض التفاعل دون انقطاع بين الكلام والعمل. إن توظيف البنى المعقدة المكتشفة حديثاً في استخدام اللغة يساعدنا في مواصلة استكشاف أنماط متطورة من التفاعل بين العلاقات الخطابية والاجتماعية على مر الزمن.

الأهم من ذلك، أن العلاقة الدائرية بين الهياكل الأدبية والاجتماعية قد انحسرت في العلاقات المتبادلة بين الطبقات الست والعشرين. فالتحليل السابق يكشف لنا من ناحية حقيقةَ أن الكلام المنقول والسرد ينتجان ويعيدان إنتاج الشبكة الاجتماعية؛ ولكن بقاء السرد من ناحية أخرى يتوقف على تحمل الشبكة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية. إن صعود الحفّاظ وأفولهم يخبرنا بأن التنظيم الاجتماعي الديناميكي يتطلب أنماطاً حيوية في الكلام المنقول والسرد الاجتماعي. والواقع أنه قبل أفول الحفّاظ كطبقة كان هناك انخفاض في الدينامية المتزايدة التي تتميز بالبحث عن الفترة القصوى في العلاقات العلمية. ويشير هذا التغير الهيكلي الكبير، انطلاقاً من هذه النقطة، إلى أن نقل الحديث النبوي قد فقد واحدةً من أهم الميزات التي تميزه عن نقل أي رواية أخرى. لقد أصبحت كتب المجاميع الحديثية كتباً مرجعية معيارية، ولم تعد الفائدة من السلسلة الأقصر مثلما كان الأمر من قبل أمراً حاسماً.

عندما يستقرّ محتوى الحديث في السرد الروائي، وتستقر منزلته لدى القرآن والرأي في علم الكلام والفقه، فإن ديناميات التنافس في المجتمع العلمي تتحوّل نحو إعادة التنظيم وتأويل النصوص، لا إلى أقصر السلاسل ومتعددتها. وهكذا، لمّا أضحت أصالة الحديث ومنزلته أمرين مضمونين فقد حان الوقت

لاكتشاف استعمالات الحديث وضمنياته بشكل أوفى، من منظورات متنوعة ومتنافسة. ومن ثم فقد انفتحت مسالك متوازية للتنافس العلمي بين دارسي الحديث. هذه الديناميات التي تتضمنها تلك المحاولات ستكون موضوع نقاشنا في الفصل الآتي.

الفصل السابع

المرويّات وعلم الاجتماع عند المفكّرين من ابن خلدون إلى كولينز

للمرويّات معنى وجوديّ عند الناس عامّة، وعند المهتمّين مهنيّاً بإنشائها وتطوّرها ونقلها خاصّة. ويتجلّى هذا التعلّق في مستويات فكريّة ووجدانية وروحية، ويجعل بعض المتخصصين يهبون حياتهم كلّها تلك المرويّات. ويتمثل جزء من مهمة المتخصصين في التفكير في تأويل المادّة التي يتولون نقلها، ما يفتح مسلكاً آخر للتنافس من خلال الإبداع، بوصفه مصدر تسابق وتنافس من أجل السيطرة. وحتى إن كانت الكلمات هي نفسها فإن الرواية الواحدة تعني أشياء مختلفة بالنسبة إلى أناس مختلفين.

ونتيجة لذلك، عندما تمرّ الرواية إلى الأجيال الصاعدة فإنها تُنقل لا بوصفها نصّاً فحسب، ولكن ترافقها تأويلاتها المتنازع حولها كذلك؛ فالأجيال الجديدة ترث الرواية وتأويلاتها من الأجيال السابقة. حتى وإن اشترك مجتمع معين في رواية معينة بوصفها تراثاً فكريّاً مشتركاً، فإنّ المفكّرين[1] يوظّفون وجهات نظر متعارضة لا تعدّ ولا تحصى لإيجاد تفسير إبداعي لتراثهم ولربطه بالمشكلات الراهنة. لذلك، يعيش المفكرون البارزون حياة متعددة بوصفهم أعضاء في الشبكات الفكرية المتعدّدة، التي تتطلّب منهم إتقان أساليب مختلفة من التفكير والخطاب لكي يرجّح بين تلك التأويلات بشكل مستمرّ.

ويعني الحديث كذلك أموراً مختلفة بالنسبة إلى المفكرين المسلمين

(١) مفهوم المفكّر المستعمل هنا مستمد من:
Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translated by Ephraim Fischoff [et al.] (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), and Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

الكلاسيكيين من التخصصات والخلفيات المختلفة؛ فجميعهم يقبل حجّيّة الأحاديث النبوية، ولكنها تختلف في مكانتها بالنسبة إلى العقل، والقرآن، والتصوف، والأعراف؛ من ذلك أن الفلاسفة العالميين يؤكدون دور العقل، أمّا المتصوفة فيلحّون على مكانة التجربة الصوفية والنور الذي يُقذف في الصدر. وقد حاول الدعاة المحلّيّون إيجاد مسوّغ ديني للعادات الاجتماعية التي لم تكن متسقة دائماً مع التعاليم الأصلية التي جاء بها النبي محمد ﷺ.

الصراع الاجتماعي والتعزيز والسرد

وسط كل هذه التيارات المتصارعة سعى علماء الحديث إلى إنشاء تسلسل هرمي بين مصادر المعرفة وتأمين التفوّق المستحقّ للحديث. وبالنتيجة، فقد حقّقوا، مع انتشار المقاربة السّنّيّة، هذا الهدف. ونحو نهاية القرن الرابع للهجرة اتفق معظم المفكّرين والعلماء المسلمين على أن الحديث النبوي يأتي بعد القرآن الكريم في التسلسل الهرمي، ولكنه يسبق القياس. ومن ثمّ فإنّ على التجربة الصوفية أن تتوافق مع المعنى الظاهري للقرآن الكريم وللحديث النبوي. ومع ذلك فإنه لم يكن من السهل الوصول إلى هذا الإجماع؛ فقد جرت معارك طويلة بين المدارس المختلفة، ابتداء من السنوات الأخيرة من عهد الخليفة الثالث، عثمان بن عفان ﷺ. امتدت الاضطرابات منذ حياة عثمان واستمرت حتى سيطرة الحكم الأموي، الذي مثل الإمبراطورية الإسلامية الناشئة والمتوسعة. فقد كان لزاماً أن يتحقّق الاستقرار السياسي قبل تدوين الحديث النبوي ونقله بأمان إلى أجيال المستقبل، بين مجموعة متنوعة من الأعراق. ومع ذلك، فقد رفض الأمويون، في تلك الفترة، الاعتراف بخلافة سِبْطي الرسول ﷺ، الحسن والحسين، اللذيْن كانا يحظيان باحترام كبير.

لقد استُشهد كلاهما في الصراعات بطريقة مأسوية جدّاً، تركت ذكريات باقية في أذهان جمهور المسلمين، لا سيما الشيعة منهم، الذين أيدوا استمرار القيادة على خط وراثي من ذرية النبي ﷺ. بدت هذه المطالبة غير مقبولة بالنسبة إلى علماء أهل السنة، الذين أعطوا الأولوية للانتساب الفكري على حساب الانتماء الدموي؛ فبالنسبة إلى السّنّة، يحتلّ المرجعية مَن يكون مرتبطاً فكريّاً وروحيّاً بالنبي محمد ﷺ من خلال سلسلة موثوق بها من الرواة. أما الشيعة فتتعيّن المرجعيّة دون منازع في تفسيرات الأئمة والعلماء والقادة من سلالة آل

بيت النبي محمد ﷺ. أمّا بالنسبة إلى علماء أهل السنة فليس للنسب تأثير في قبول التأويل الذي يقدمه أحدهم في ما يتعلق بالرواية؛ وتظلّ كل التفسيرات قابلة للطعن من قبل المرجعيات الأخرى.

في نهاية المطاف انهار الحكم الأموي وتولى السلطة العباسيون المنتمون إلى سلالة النبي محمد ﷺ. فقد كسب الشيعة السلطة. وفي الوقت نفسه، فإن المعتزلة، مع التركيز على التفسير العقلاني للرواية، أصبحوا مؤثّرين في القصر العباسي. واستمرّت الترجمة من الفلسفة اليونانية في تلك الفترة كذلك، والتي أسفرت عن مسألة التوفيق بين التقاليد الإسلامية ووجهات النظر اليونانية. وقد وجد مجتمع الفلاسفة توافُقاً بين وجهات النظر تلك، ولكن علماء الحديث المتزمّتين رفضوا الأفكار المستوردة واعتبروا أنّها تشكّل تهديداً لنقاء الرواية الأصليّ. ويرى الصوفية في الحديث مصدراً للإنعاش الروحي، ومن ثم التقليل من شأن منطوق الرواية والفقه، وهو أمر غير مقبول في منطق الفقهاء.

إن النزاع على مكانة الحديث في علم الكلام والفقه الإسلامي ميّز الفترة المبكرة والأكثر ديناميكية في تاريخ شبكة انتقال الحديث النبوي. الانقسام الرئيسي كان بين أولئك الذين أعطوا الأولوية للعقل وأولئك الذين أعطوا الأولوية للنقل. ويوضح الصراع الذي دار بين المعتزلة وأهل السنّة في العصر العباسي هذا التعارض الفكري الذي تحول إلى صراع سياسي كبير. رائد أهل الحديث، أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ/ ٧٨٠ ـ ٨٥٥م، بغداد)، اضطهده الحكم العباسي؛ على الرغم من الضغوط السياسية فقد دحض العقائد الاعتزالية.

تتميز أعلى نقطة توتر بين المعتزلة وأهل الحديث في الوقت نفسه بأعلى مستوى من النشاط بين علماء الحديث. وقد غذّى التعارض بين الفريقين ديناميكية الشبكة؛ إذ تتميز طبقات تلك الفترة، الطبقات من التاسعة إلى الحادية عشرة، بأعلى عدد من الحفّاظ وبالامتداد الأقصى للعلاقات بين المعلمين والطلبة؛ بل إن كتب الحديث الصحاح الستة ظهرت في تلك الفترة.

لم يتعارض أهل الحديث مع المعتزلة فحسب، بل كذلك مع الفلاسفة العقلانيين مثل ابن سينا والفارابي، من الذين يعتبرون أنهم نشروا الأفكار الوافدة من الثقافة اليونانية؛ ومع أهل الرأي، الذين مثلوا العقلانية في الفقه؛ ومع الصوفية، الذين يمثلون الابتداع الروحي. وقد كان البخاري، المحدّث

الشهير وصاحب الصحيح، في كثير من الأحيان يهاجم أبا حنيفة، مؤسس المذهب الحنفي، لعدم إيلائه الحديث المكانة البارزة التي يستحقها ولميله نحو التفكير العقلاني أو النظري. وهو يهاجم المذهب الشيعي كذلك، كلّما توفرت الفرصة.

لم يسعَ أهل الحديث إلى السيطرة على سلاسل السرد، بهدف استبعاد الروايات المزورة فحسب، ولكنهم سعوا كذلك إلى السيطرة على طريقة تفسير الروايات؛ فقد كانوا يعتبرون السماح بتفسير الأحاديث بطريقة تخالف الطريقة التي جرى بها تفسيرها مع الأجيال السابقة، كالصحابة والتابعين، ضرباً من الزيغ عن الهدف. إنهم يعتقدون راسخ الاعتقاد أن النص المتكون من اللفظ والمعنى معاً لا يمكن اعتباره أصيلاً إلا إذا حافظ على كل منهما. بل إن آخر شيخ للإسلام في الحديث، ابن تيمية، قد حارب بلا هوادة كلّاً من الفلسفة اليونانية والمنطق، والمعتزلة والتصوّف النظري، والمدرسة الشيعية.

هذه الجهود العلمية المثابرة أنتجت في نهاية المطاف نتائج متعارَفاً عليها. أمّا تأثير الفلسفة اليونانية فقد روّضه علم الكلام الإسلامي. ولقد جعل المحدّثون المتصوّفة تأويلات الصوفية منسجمة مع مذهب أهل السنة. لم يحدث ذلك من خلال الإقصاء، ولكن من خلال الاندماج الذي تم التوصل إليه بين الأطراف المعارضة لمصلحة أهل الحديث. هذه التوليفة الجديدة يمكن أن يُنظر إليها بوصفها توليفة تقليدية معتدلة تعترف بدور كل من التفسيرات العقلانية والروحية. ولم يتم تقليص الصراع بين ممثلي الأفكار الوافدة والعقلانية فحسب، ولكن تم تقليص الصراع داخل مجتمع علماء الحديث إلى أقل مستوى كذلك. ونتيجة لذلك، فقد تم تقريباً استبعاد مدرسة الاعتزال تماماً من الساحة الفكرية، كما خسر المعتزلة الدعم الحكومي الذي استخدموه لفرض أفكارهم على العلماء التقليديين بقوة في العصر العباسي المبكر. ولقد تم تدجين الفلسفة اليونانية والمنطق على أيدي ابن سينا والفارابي، ثم الغزالي في نهاية المطاف. ولقد تصالحت المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي)، واعترف بعضها ببعض بوصفها مذاهب معتمدة على حد سواء. ولم يعد يُنظر إلى كتب الصحاح الستة بوصف بعضها بدائل لبعض، ولكن بوصفها مجموعة من المصادر الموثوقة، عبر تكثيف العلماء لها ضمن مجموعة واحدة في وقت لاحق.

ولقد أسهم ائتلاف الأفكار بين قوى التقليد والتجديد إلى حد كبير في اندماج المجتمع الإسلامي بشكل عام والمجتمع الفكري بشكل خاص. ومثلما يدلّل كولينز، فإن إنشاء أفكار جديدة يكون بدمج الأفكار القديمة أو بعقد تحالفات بينها (Collins, 1998: 52)[(٢)]. ولا يمكن للمثقف أن يفصل نفسه عن الأجيال السابقة، على الرغم من أنه يحتاج لنموه الفكري الخاص وتفكيره المستقل إلى قدر ضروري من الانفصال النسبي عن المجتمع والثقافة القائمين.

إن انتشار مفهوم السنّة الساحق للمعرفة الهرمية ضد المعسكرين المتنافسين لا يعني نهاية التوترات الداخلية داخل المدرسة السنّية نفسها؛ فقد استمر تفسير الحديث انطلاقاً من وجهات نظر مختلفة، وحتى متعارضة؛ فالحفّاظ الذين نقلوا النصوص نفسها حمّلوها معاني مختلفة. وشاهد هذا الادعاء التداخل الجزئي بين شبكة الحفّاظ وشبكات كلّ من: (١) علماء القراءات، و(٢) الفقهاء، و(٣) المؤرخين، و(٤) الفلاسفة، و(٥) المتصوفة. ولم يكن أيّ حافظ متخصِّصاً في الحديث وحده؛ بدلاً من ذلك، فقد كان هؤلاء العلماء بارعين في مجالات عدّة؛ من ذلك أنهم كانوا جميعاً فقهاء مرموقين، وكان بعضهم أكثر اشتهاراً بوصفه فقيهاً منه حافظاً للحديث.

وبالمثل، فقد كان من بينهم فلاسفة ومؤرخون ومتصوفة وأدباء بارزون. ويجب أن يُنظر إلى العلاقات التاريخية (بين الأجيال)، والتي تحدث توتراً بين المعرفة الموروثة والمعرفة المكتشفة، في علاقة مع العلاقات التزامنية (العابرة للتخصصات)، التي تُعدُّ مسؤولة عن التوترات بين التخصصات. إن التداخل بين شبكات الحفّاظ والمجالات الفكرية الأخرى يشهد على حقيقة أن الحفّاظ لم يكونوا مجرد حَفَظَة ونَقَلَة للروايات عن النبي محمد ﷺ بشكل آلي. بدلاً من ذلك، فقد استخدم العلماء في كل جيل الرواية والسرديات الكبرى وسيلة مساعدة في البحث عن معنى الحياة واستكشاف الآثار المترتبة على الرواية والسرديات الكبرى في مختلف مجالات الممارسة الاجتماعية، مثلما يصنع المثقفون في أجزاء أخرى من العالم مع سردياتهم الخاصة والسرديات الكبرى. فلقد كانت رواية الحديث أمراً في منتهى النّفاسة بحيث إنهم كانوا يعتقدون أنها تستحق أن يقف المرء العمر كله عليها. لقد وجدوا في الحديث إجابات على

(٢) أنا ممتن للأستاذ كولينز للمناقشات التي أجريناها خلال ورشة الشبكات واللغات والهويات في مركز العلوم الاجتماعية، في جامعة كولومبيا، ١٩٩٦.

المسائل الفقهية والفلسفية والكلامية والتاريخية والروحية والأخلاقية التي شغلت بالهم.

وقد انتقد الحفّاظ بشدّة مجرّد التلقين ونقل المعرفة دون دراسة نقدية للمتون وسلاسل الإسناد؛ فقد نقل السخاوي عن مالك، الراوي العظيم الذي أنشأ المذهب المالكي، قوله: «إن المقتصر على السماع لا يُؤخذ عنه العلم» (السخاوي، ١٩٨٦ : ٧١). وقال السبكي، وهو حافظ بارز آخر: «لا يدخل في الحديث مَن اقتصر على السمع المجرّد» (السخاوي، ١٩٨٦ : ٧٠). وعلاوة على ذلك، فقد ذكر الماوردي أن [العلم] «لا يُصْرَفُ للقراء وأصحاب الحديث، لأنّ [العلم هو] ما تُصُرِّفَ في معانيه دون ما كان محفوظاً للتلاوة» (السخاوي، ١٩٨٦ : ٧١).

ويعتمد الحافظ في أثناء تأدية عمله على إطار تفسيري واحد أو على أكثر من إطار تفسيري. هذه الأطر تُسمّى في العادة اختصاصات. والاختصاصات هي المجالات الفكرية، ذات الحدود المتحركة باستمرار، والتي لديها شبكات اجتماعية مستقلة نسبيّاً تشتغل متزامنةً عبر الزمن، ولكن بدرجات متفاوتة من التداخل بينها. وإن الالتحاق بعضوية العديد من الشبكات يجعل هذا التداخل ظاهراً بالنسبة إلينا. ولقد وضّحت مقدمة ابن خلدون، تداخل شبكات المفكرين المسلمين حتى عصره. وتعني عضوية الفاعلين الاجتماعيين المشتركة في المجالات الفكرية المتعددة أن هؤلاء اللاعبين أدَّوْا دور الوسيط بين المجالات الاجتماعية والثقافية.

ويلاحظ كولينز أن الإبداع هو نتيجة للمعارضة أو التوليف. وتسم المعارضة الفترة الأولى والأكثر ديناميكية في تاريخ شبكة النقل الحديث، في حين أن التوليف يسم الفترة الثانية بعد الطبقة الرابعة عشرة. إلّا أن انتصار أهل الحديث على منافسيهم تركهم بلا معارضة كبيرة، ومن ثم أعاق، وفي نهاية المطاف تقلص، مستوى النشاط والإبداع. وفي عصر السيوطي، آخر حافظ في شبكة تحليل هذه الدراسة، لم يكن هناك خطر كبير على الحديث من الفلاسفة. أمّا المعتزلة فقد اختفوا. وأمّا الشيعة فقد انتشروا في منطقة جغرافية محدودة. فيما اعترف أصحاب التصوّف التأمّلي وأهل الرأي بالمنزلة المعتبرة للحديث في اختصاصاتهم. وتوصّل معظم علماء السنّة إلى اتفاق على كلّ سلاسل الحديث وعلى الطرق التي ستُستخدم في وضع المرويّات حيّز الاستخدام.

بنية النص السردي التعدّدية

لا يمكن الاستهانة بدور الحفّاظ الذين شاركوا في العديد من المجالات في وقت واحد في عملية التعزيز والدمج. لقد وصلوا، بعد صراعات طويلة، إلى نتيجة مفادها أن النص قد تكون له معانٍ متعددة لأنه يحتوي على بنية متعددة. فثمة فئة معينة من العلماء المتخصصين في كل طبقة من طبقات النصّ، وتفسيراتهم صحيحة فيما يتعلّق بتلك الطبقات. وبطريقة أخرى، فإن هذه المقاربة للنصّ، والصحّة النسبية المترتبة على ذلك من التفسيرات المتضاربة، كانتا إنجازاً عظيماً، منع التنافس الفكري من التحول إلى صراعات اجتماعية وسياسية.

في التاريخ الإسلامي المبكّر اختلف علماء المسلمين الكلاسيكيون حول تعريف النصّ. ولقد فُهِم مفهوم النص، بسبب تأثيره في مفهوم القرآن، بوصفه مسألة سياسية وفلسفية وكلامية، وليس مجرد قضية لغوية أو أدبية. ولقد أسهمت المناقشة حول طبيعة القرآن إلى حد كبير في تطوير العلوم الإنسانية.

توصّل المفكرون السنّة إلى تصوّر للنص بوصفه مكوناً من بنية (نظْم) ومحتوى أو (معنى). وقال المعتزلة بأن النصّ هو أي شيء ولكن المهم هو المعنى. كانت المناقشة غير بعيدة عن المنطق، ولقد كانت لها آثار مترتبة على طبيعة القرآن، كتاب المسلمين المقدس. ولقد ارتكب المعتزلة خطأً تحويل هذه القضية الفكرية إلى مسألة سياسية خلال الخلافة العباسية، وهي الاستراتيجية التي نجمت عنها نتائج عكسية عندما واجهت مقاومة كبيرة من قبل علماء أهل السنّة. ولقد كانت مقاومة ابن حنبل، الحافظ الكبير ومؤسس المذهب الحنبلي في الفقه، أسطورية.

في النهاية خسر المعتزلة دعم القصر العباسي، الذي تبنّى وجهة نظر السنّة. ومنذ ذلك الوقت تمّ بالإجماع قبول فكرة النصّ المتعدّد، الذي يضمّ كلّاً من النظم والمعنى. وتنقسم هاتان الطبقتان إلى طبقات أكثر دقّة. وأضحى من المقبول أن يكون المعنى ظاهراً وباطناً؛ فالمعنى الظاهر هو مجال العلوم العقلية، مثل علم الكلام والفقه، في حين أن المعنى الباطني هو مجال العلوم الباطنية (التصوف). فالمعنيان يتعايشان بطريقة موازية ولكنهما ليسا بديلَيْن متعارضَيْن. ولذلك فإن الفقيه العقلاني الذي يتخصّص في المعنى الظاهري يحافظ في الوقت نفسه على عنايةٍ بالمعنى الداخلي للنص من دون الشعور بأن

المعنيين متضاربان. إنه يسلّم بأنْ لا تفسير منهما بوسعه أن يستنفد معنى النصّ تماماً.

ويسمح تعدّد مفهوم النص والمعنى بالتعايش بين الأطر التفسيرية المتنازعة (وبين جمهور المدافعين عنها) ضمن حدود الوسط الثقافي الإسلامي. وقد أدى الاستخدام المتزامن لعدد وافر من المقاربات التفسيرية للرواية نفسها المؤدّية إلى تقوية النزاعات التقليدية. وقد مكّن نجاح علماء أهل السنّة في بناء مثل هذا النموذج التعدّدي من السماح للمنافسين القدماء بأن يكون لهم صوت وفضاء وهوية. ومن ثمّ، فالأدقّ أن نعدّ الهويّة السّنّية مظلّة تُؤوي تحتها مجموعة من الهويّات، مظلّة بموجبها يتمكّن العالِم من تفعيل أيّ مجموعة من الهويّات التي تتحرّك من خلالها. والتخصّص في طبقة معيّنة من النصّ يمنح العالِم هويّة. فالحدود بين طبقات النصوص والهويّات والخطابات والشبكات سلسة دائماً، بل وفي حالة حركة.

ومن المفارقات أن عاد هذا الانتصار على مناهج التفسير المتنافسة واستخدامات الحديث بالضرر على طبقة الحفّاظ؛ إذ من دون معارضة معتبرة يتوقف النشاط الفكري عن أن يكون ديناميكيّاً وخلّاقاً، على نحو ما يبيّنه كولينز أيضاً في حالة المفكرين اليابانيين في فترة موروماتشي(*) (Collins, 1998: 339).

وقد بلغ الجدل الكبير الذي أثاره طلبة الحديث في الأجيال الأولى - من بين الأفكار المهمة والأصلية، العقلانية والتقليدية - نهايته، تاركاً الطلبة مع عدد أقل من الدوافع للانقطاع إلى سلاسل الحديث وطرائق تأويله(٣). وسنعود إلى هذه المسألة بمزيد من التفصيل في نهاية هذا الفصل.

إذا فشلنا في أن نضع في الاعتبار بنية النص التعددية، التي كانت بمنزلة أداة للتوحيد بين وجهات النظر التي كانت متعارضة تقليديّاً وكان بعضها يُقصي بعضاً، فإننا قد نجد صعوبة في فهم التدخلات المتعددة للحفاظ؛ إذ تقع المقاربة التعددية في تناقض صارخ مع الرأي القائل بأن النص ثابت ولا يمكن

(*) هي إحدى فترات التاريخ الياباني، وتمتد ما بين عامي ١٣٣٨م و١٥٧٣م (المترجم).

(٣) واستمرّ هذا حتى ظهور الأفكار الغربية في العصر الحديث، التي أثارت فترة أخرى من الديناميكية في علم الحديث، بعيداً عن نطاق اهتمامنا في هذه الدراسة. وقد وجد علماء الحديث مرة أخرى في ذلك دعوة للدفاع عن الحديث ضد التشويه الذي عمد إليه دعاة الأيديولوجيات العلمانية.

أن يكون له إلا معنى واحد فحسب عبر الأزمنة المختلفة أو خلال فترة مخصوصة. بدلاً من ذلك، فإن الكثير من التفسيرات يمكن أن تُعزى إلى الحديث الواحد، وتقترن هذه التفسيرات بالاعتراف بأنها جميعها صالحة ضمن سياقاتها الخاصة، شريطة أن تتوافق مع القواعد المقبولة عموماً في التفسير. ولتوضيح هذه القضية بطريقة أفضل نحتاج إلى إعادة النظر في فكر ابن خلدون، الذي خصص للحديث مساحة كبيرة من كتابه المعتبر **المقدمة**.

ابن خلدون: ارتباطات متعددة من المثقفين

ثمّة حديث يشير إلى أنّ «الحقّ» هو أحد أسماء الله الحسنى (وهي تسعة وتسعون اسماً). هذه المقاربة للحق مهمة؛ لأنها تستبق التمييز بين المجالات المقدسة والدنيوية في النشاط الفكري. من هذا المنظور، فإن الحق، بغض النظر عن المجال الذي ينتمي إليه، يُنظر إليه من قبل المفكرين المسلمين بوصفه تجلّياً من تجلّيات القدرة الإلهية (آية أو علامة) بطرق لا تعد ولا تحصى. لذلك، فإن أولئك الذين يدرسون العلامات في الطبيعة لا ينبغي أن يُنظَر إليهم بطريقة مختلفة عن أولئك الذين يدرسون الدين في حد ذاته. إضافة إلى أنّ معرفة المثقف بأفضال الله تزداد كلما استكشف تجلّياتها التي لا تعد ولا تحصى في الكون. من هنا يمكن للمرء أن يتأمل موسوعية المعرفة في العصور الوسطى مع انخراط العلماء الفردي في الكثير من التخصصات والشبكات. مع ذلك فإن مشاركات متعددة لا يمكن أن تُعزى إلى نظرية المعرفة في العصور الوسطى، ذلك لأن المثقفين المعاصرين الرئيسيين في عصرنا في درجات عالية من التخصص يشتركون في مجالات متعددة من النشاط الفكري، دون حصر أنفسهم في اختصاص واحد.

ولقد تابع الحفّاظ هذا النمط؛ إذ أصبحوا لا يكتفون بالبقاء ضمن حدود الحقل الواحد. بدلاً من ذلك، فقد سعوا باستمرار إلى توسيع مجالات اهتمامهم نحو مجالات فكرية أخرى. كان الحفّاظ بارزين لا في مجال الحديث فحسب، ولكن في العديد من الحقول الأخرى كذلك. وقد أقبل بعضهم على مجال الحديث بعد أن رسخت قدماه في مجالات أخرى، في حين أن البعض الآخر عمد إلى توسيع اهتماماته بعد أن كان متخصّصاً في مجال الحديث.

كل هذه الشبكات الفكرية تبدأ مع النبي محمد ﷺ وتعترف له باعتباره

أعلى سلطة مرجعية في حقولها؛ إذ يُقتدى بالنبي محمد ﷺ بوصفه المسلم المثالي[٤]. فـ«العلماء ورثة الأنبياء»، مثلما يشير إلى ذلك حديث واسع الانتشار (Circulated Hadith). فإرث النبي ضخم بحيث يمكن لكل مجموعة متخصصة أن تدعي أنها ورثت جزءاً منه؛ إذ يعترف القراء وعلماء الحديث والفقهاء والمتصوفة والفلاسفة كلهم به بوصفه أعلى سلطة مرجعية في حقولهم وبأنه أصل شبكاتهم جميعاً.

الذي يفسر التفاعل بين التخصصات وتداخل الشبكات الاجتماعية بين مختلف التخصصات ليس فقط أصلها المشترك، ولكن أيضاً الاتصال العضوي بينها على المستوى المفهومي. على الرغم من أن لدى المشتغلين بتلك التخصصات أهدافاً مختلفة ويستخدمون الافتراضات المعرفية المختلفة، وطرق التفسير والعلوم الإسلامية، وهي كلها مترابطة. وقد كتب الفيلسوف الكبير أبو الحسن العامري:

فأمّا العلوم الملّيّة فتفتنّ[*] إلى صناعات ثلاث: إحداها حسيّة: وهي صناعة المحدّثين. والثانية عقليّة: وهي صناعة المتكلّمين. والثالثة مشتركة بين الحسّ والعقل: وهي صناعة الفقهاء. ثمّ صناعة اللغة تنزل من الصناعات الثلاث منزلة الآلة المُعينة عليها[٥].

فطبقاً للعامري هناك ثلاثة فروع رئيسية في العلوم الإسلامية، تستعمل مناهج مختلفة: الحديث والفلسفة والفقه. ويؤكد العامري أن علوم اللغة أساس لجميع العلوم. فالحديث صنعة تجريبية لأنها تقوم في المقام الأول على الإدراك الحسي وعلى جمع البيانات، في حين أن الفلسفة هي صنعة عقلانية لأنها تستند فقط إلى التفكير، أما الفقه فمن ناحية أخرى فيضم كلا المنهجين.

وكان على المفكّر الإسلامي في العصور الوسطى أن يُتقن هذه العلوم دون استثناء قبل أن يصبح فرداً ضمن طبقة العلماء. ويلخّص ابن خلدون التعليم الأساسي للعالم في عصره على النحو الآتي:

---

(٤) انظر **مقدمة ابن خلدون** لمناقشة معرفة الأنبياء؛ إذ يأمر الله ﷻ في القرآن النبي محمداً ﷺ بأن يقدّم نفسه للناس: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ﴾ [القرآن الكريم، «سورة فُصّلت،» الآية ٦].

(*) بمعنى تنقسم. (المترجم)

(٥) أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (الرياض: دار الأصالة، ١٩٨٨).

. . . فلا بدّ من النظر بالكتاب ببيان ألفاظه أولاً، وهذا هو علم التفسير؛ ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله واختلاف روايات القرّاء في قراءته، وهذا هو علم القراءات؛ ثم بإسناد السنّة إلى صاحبها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث؛ ثم لا بدّ في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه؛ وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلَّفين، وهذا هو الفقه. ثمّ إنّ التكاليف منها بدني، ومنها قلبي، وهو المختصّ بالإيمان وما يجب أن يُعتقد ممّا لا يُعتقد. وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدَر. والحجاج عن هذه بالأدلّة العقلية هو علم الكلام. ثم النظر في القرآن والحديث لا بدّ أن تتقدّمه العلوم اللسانية لأنه متوقّف عليها؛ وهي أصناف، فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الآداب حسبما نتكلّم عليها(*).

ضمنيّاً، بحسب ابن خلدون، فإن تأثيرات الرواية تمتدّ لتشمل الحياة الخارجية والحياة الداخلية للفاعلين الاجتماعيين. ويشدّد ابن خلدون بوصفه عالم اجتماع على العلاقة بين الثقافة الفكرية والحياة اليومية عبر تحديد الهدف من كل هذه المعرفة، وهو «التمتع. . . بمعرفة القانون الإلهي الذي يحكم تصرّفات جميع المسلمين المكلَّفين». ويربط الفقه الرواية بالحياة الاجتماعية (Reinhart, 1995). أمّا برمان (Berman, 1983) فيبيّن أن الرواية الدينية في الغرب تتخلل الحياة اليومية كذلك في التاريخ الغربي في العصور الوسطى من خلال الأحكام القضائية.

ولا تركز مقاربة ابن خلدون حصراً على البعد الخارجي للأعمال الاجتماعية؛ إذ يمكن أن يُعزى ذلك جزئيّاً إلى حقيقة أن الفقه الإسلامي، على عكس نظيره في الغرب، هو أكثر تفهُّماً. في هذه المرحلة، كان كل من الفلسفة والتصوف يُدلي بدلوه. ابن خلدون نفسه عمل لفترة من الزمن فقيهاً مالكيّاً، كما أنه لا يزال يُعدُّ واحداً من أساطين التصوّف.

(*) ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل الرابع في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد (المترجم).

ويُعدُّ دور الدراسات اللغوية والأدبية أكثر أهمية من دور الفقه في ربط الرواية بالحياة اليومية للأفراد. فعلوم اللغة والإنسانيّات كانت جزءاً لا يتجزّأ من التعليم النظامي في زمن ابن خلدون، لأنها كانت تعدُّ متطلبات أساسية لدراسة القرآن والحديث. ومن ثم فإن الحافظ لا يستطيع الاستغناء عن الحصول على معرفة راسخة في الفقه، وعلوم اللغة، وما يُطلق عليه اليوم الإنسانيّات.

خصّص ابن خلدون في **مقدّمته** قسماً كبيراً لتحليل العلوم والمثقفين (انظر الفصل السادس من **مقدمته**، وهو ما يزيد على ثلث الكتاب)، إذ حلّل كل تخصّص على حدة وكشف كذلك الترابط بين التخصّصات. ويُبرز تقرير ابن خلدون كيف أنّ الرواية تتخلّل الحياة عبر القنوات التي تمدّها العلوم اللّغوية والتخصّصات الأدبية والفقه؛ ومن ثمّ فإنه يحصل تداخُل بين شبكة المثقفين المتخصصين في تلك التخصّصات. ويمكننا الآن إلقاء نظرة فاحصة على التداخل بين شبكة الحفّاظ وشبكات قرّاء القرآن والفقهاء والفلاسفة والمؤرّخين والمتصوّفة.

التداخل بين شبكات الحفّاظ وقرّاء القرآن

للقرآن طريقة خاصة للتلاوة تُعرف بالتجويد (الزبيدي، ١٩٨٣؛ Cragg, 1973; Jomier, 1983; Jones, 1983; Norris, 1983; Paret, 1983)، ووفقاً للعقيدة الإسلامية ليس النّص القرآنيّ وحياً فحسب، بل الطريقة التي رُتِّل بها هي كذلك وحيٌ إلهيٌّ إلى النبي محمد ﷺ. والطريقة الوحيدة للحفاظ على هذا الفن الصوتي تتمّ من خلال النقل الشفوي، على الرغم من أنه تم في وقت لاحق تطويرُه فرعاً من العلوم الإسلامية التقليدية، وتم تسجيل قواعده كتابةً. في البداية لم يكن القرآن يُتلى بلهجة واحدة مثلما هي الحال اليوم، ولكن بلهجات مختلفة للغة العربية التي كانت قيد الاستخدام خلال تلك الفترة. وقد سجّل العلماء في الذاكرة أوّلاً، ثمّ في الكتابة لاحقاً، مختلف اللهجات التي جرت تلاوة القرآن بها في عهد النبي ﷺ. وتقرّر أن الطرائق المختلفة التي كان القرآن يتلى بها في هذه اللهجات تبلغ عشر طرائق، وقد انتقلت شفويّاً كذلك إلى الأجيال اللاحقة. فهؤلاء العلماء الذين تخصّصوا في فنّ تلاوة القرآن يُسمَّوْن القرّاء، وهم ينتمون كذلك إلى شبكة اجتماعية من

الأساتذة والتلاميذ عبر الأجيال، ولهم تاريخٌ مُدوَّنٌ تحفظه مجموعة غنيّة من كتب الطبقات والتراجم.

فشبكة نقل القرآن مشابهة لشبكة نقل الحديث النبوي، ولكنها، مثلما هو متوقَّع، أكبر منها بكثير، وهي لا تزال موجودة حتى اليوم، مع عدم وجود اضطراب مماثل لذاك الذي لوحظ في حالة انتقال الحديث النبوي؛ فتلاوة القرآن الكريم من قبل القراء المرموقين لا تزال مناسبة عامّة في الدول الإسلامية، إضافة إلى أجهزة الراديو التي تبثّ مثل هذه القراءات على مدار الساعة. فالقرّاء لا ينقلون النص القرآني فحسب، ولكنهم ينقلون كذلك الطريقة الصحيحة التي تتمّ تلاوته بها وفقاً لقواعد التجويد، والتي تبلورت فيما بعد في التاريخ الإسلامي، بعد عهد النبيّ ﷺ. ويمكن القول إن فنّ التلاوة قد اتبع كذلك أنماطاً مماثلة لتلك الأنماط التي توجد عادة في الفنون الصوتية التقليدية. وكثير من الفنون الصوتية الأخرى في العالم الحديث اليومَ لها جذورٌ تمتدّ في الماضي البعيد ونحن ندين بوجودها إلى النقل الشفوي بين المعلّمين والتلاميذ على مرّ القرون. ويشرح ابن خلدون بإيجاز على النحو الآتي طريقة تلاوة القرآن التي تطورت إلى اختصاص:

القرآن هو كلام الله، المنزل على نبيّه، المكتوب بين دفّتي المصحف، وهو متواتر بين الأمّة، إلا أنّ الصحابة رووه عن رسول الله ﷺ على طرقٍ مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها. وتُنُوقل ذلك واشتُهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معيّنة تواتر نقلُها أيضاً بأدائها واختصّت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجمّ الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة. وربّما زِيد بعد ذلك قراءات أُخَر لحقت بالسبع، إلا أنها عند أئمة القراءة لا تقوى قوّتَها في النقل. وهذه القراءات السبع معروفة في كتبها. وقد خالف بعض الناس في تواتر طرقها لأنها عندهم كيفيات للأداء وهو غير منضبط. وليس ذلك عندهم بقادح في تواتر القرآن. وأباه الأكثر، وقالوا بتواترها، وقال آخرون بتواتر غير الأداء منها، كالمد والتسهيل لعدم الوقوف على كيفيته بالسمع، وهو الصحيح. ولم يزل القرّاء يتداولون هذه القراءات وروايتها إلى أن كُتبت العلوم ودُوِّنت فكُتبت فيما كُتب من العلوم وصارت صناعة مخصوصة وعلماً

منفرداً وتناقله الناس بالمشرق والأندلس في جيل بعد جيل(*).

إن ترتيب كتب تراجم القرّاء يماثل ترتيب كتب تراجم الحفّاظ. وللإمام الحافظ الذهبي كتاب ضخم في طبقات الحفّاظ هو **تذكرة الحفّاظ**. والذهبي نفسه كان عالماً قريباً من تلاوة القرآن الكريم، وقد تعلّم على أيدي أعظم قرّاء عصره. وفي كتابه **تذكرة الحفّاظ**، الذي نتخذه مصدراً أوّليّاً للبيانات التي نستعملها في هذه الدراسة، يُصنّف الذهبي الشبكة الزمنية لقراء القرآن في طبقات حتى عصره.

إنّ شبكة القرّاء تبدأ مع النبيّ محمد ﷺ[٦]؛ إذ يعتقد المسلمون أن القرآن لم ينزل على النبي محمد ﷺ من السماء نصّاً فحسب بل تلاوةً صوتيةً، أضحت قواعدُها تُشكّل موضوع علم التجويد. ويُعتقد أن الوحي الإلهي لا يقتصر على نصّ القرآن الكريم فحسب، بل على الطريقة التي تتم بها تلاوة ذلك النّص كذلك. ولا تزال تلاوة القرآن الكريم وفقاً لقواعد التجويد أمراً محفوظاً وسليماً بين المسلمين. وبحسب هذا العلم، فقد تعلّم النبيّ محمد ﷺ طريقة معيّنة كان الملك جبريل ﷺ يتلو بها القرآن الكريم، وطبّقها النبيّ ﷺ بين أصحابه.

ومثلما هو متوقّع، فقد كان بعض صحابة النبي ﷺ أكثر موهبة من غيرهم في تلاوة القرآن. وقد أصبحوا معلمي الجيل الآتي. وكان ثمة عدد قليل جدّاً من الصحابة الذين برزوا في مجال الحديث والقرآن معاً؛ منهم عبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، وزيد بن ثابت، وعلقمة بن قيس، وعقبة بن عامر. ولقد كان عدد الصحابة المتخصصين في علوم الحديث أو علوم القرآن، كل على حدة، أعلى من ذلك بكثير. ولم يكن ثمة أكثر من ستة من الصحابة فحسب بارزين في المجالين كليهما.

نظراً إلى طبيعة موضوع علم التلاوة فقد استند أساساً إلى التقاليد الشفوية، وأنشأ اتصالاً تفاعليّاً ضروريّاً. هذه التفاعلات حفظتها الأجيال المتعاقبة، بوصفهم طلبة جدداً تعلّموا على أيدي معلمين كبارٍ في كلّ جيل. ففي جيل

(*) ابن خلدون، **المقدّمة**، «الفصل الخامس: في علوم القرآن من التفسير والقراءات» (المترجم).

(٦) مثلما هو معروف عادة، ظهرت شبكة النقل الحديث لأول مرة حول النبي محمد ﷺ. ونظراً إلى مكانته في هيكل الشبكة فإننا نعتبره أول شخص في الشبكة، والعضو الوحيد من الطبقة الأولى في مجموعة بيانات HADITHNET، على الرغم من أنه ليس حافظاً [بالمعنى الاصطلاحي] ولكنه الأنموذج الذي ألهم الحفّاظ.

التابعين كذلك كان بعض كبار الحفّاظ في الوقت نفسه قرّاءً كباراً، ونذكر من بين هؤلاء أبا عبد الرحمن السُّلَمي (ت. ٧٤هـ)، وأبا العالية (ت. ٩٠هـ أو ٩٣هـ).

وفيما يلي قائمة مختصرة منَ الحفّاظ الذين كانوا يُعَدُّون كذلك من بين القرّاء البارزين في الطبقات اللاحقة:

الطبقة الرابعة: سعيد بن جبير، ومجاهد بن جبر، والأعرج.

الطبقة الخامسة: قتادة بن دعامة.

الطبقة السادسة: أبو الزبير، وابن أبي ليلى، وعمرو بن الحارث بن يعقوب الأنصاري، وشيبان بن عبد الرحمن، وحماد بن زيد بن درهم.

الطبقة السابعة: وأبو بكر بن عياش، وعيسى بن يونس، وعبدة بن سليمان.

الطبقة الثامنة: عمر بن هارون، والحسين الجُعْفي، وعبيد الله بن موسى، ويونس بن محمد، والمقرئ أبوعبد الرحمن، وعبد الله بن صالح بن مسلم، وزكريا بن عدي بن الصلت بن بسطام، والحَوْضِي، وأبو الجماهر، وإسماعيل بن أبي أويس.

الطبقة التاسعة: هشام بن عمار، والزهراني، ويونس بن عبد الأعلى.

الطبقة الحادية عشرة: موسى بن إسحاق بن موسى، والحسين بن فهم، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، والمطرّز، وابن أبي داود.

الطبقة الثالثة عشرة: ابن الأنباري، وابن المنادي، وابن مظاهر، وابن الحداد، والنقّاش الطبراني، والحجّاجي، وغُنجار، والدارقطني.

الطبقة الرابعة عشرة: الحاكم، والقابسي، وعطية بن سعيد، والطلمنكي.

الطبقة الخامسة عشرة: الداني.

الطبقة السادسة عشرة: ابن سُكّرة، والنرسي.

الطبقة السابعة عشرة: ابن حُبَيش.

الطبقة الثامنة عشرة: ابن خير، وأبو عمر بن إياد، وابن عبيد الله، وابن الحصري، والتجيبي.

الطبقة التاسعة عشرة: ابن القرطبي، والدبيثي.

الطبقة الحادية والعشرون: ابن الطيلسان، وابن الزبير.

الطبقة الثانية والعشرون: الذهبي، والقُطب الحلبي، وابن عبد الهادي.

الطبقة الخامسة والعشرون: ابن الجزري.

وتبين القائمة الموضحة أعلاه أن هناك ثمانية وستين قارئاً بارزاً من بين الحفّاظ فحسب. إضافة إلى إطلاق لقب القارئ، فإن الواحد منهم يُعرف بالمقرئ والمجوِّد. وقد يرتفع عددهم إذا كان لنا أن نضمّ إلى تلك القائمة كلّ حافظ له اهتمام بعلم التلاوة أو علم القراءة. ولا يقتصر تطبيق قواعد التجويد على الحفّاظ، بل يشمل كذلك المسلمين العاديين الذين يقرؤون القرآن.

كما أن التداخل المحدود بين شبكات علماء الحديث وقرّاء القرآن أمر متوقع، لأن النّصين يشكّلان مصدري الشريعة وعلم الكلام الإسلاميين؛ فالمثقف الديني يجب أن يحمل القرآن بوصفه المرجعية العليا، حتى فوق الحديث، ومع ذلك فإنه سوف يكون معتمداً على أدبيات الحديث وكذلك على أهم تفاسير القرآن؛ فالحديث يضع الآيات القرآنية في سياقها من خلال توفير معلومات مفصلة حول الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي اكتنفت نزولها على النبي محمد ﷺ وتبليغه إيّاها للصحابة. أكثر من ذلك، ففي تأسيس الشريعة الإسلامية يكمّل القرآن والحديث أحدهما الآخر. وسوف نسبر أغوار هذه العلاقة أدناه كذلك.

التداخل بين شبكات الحفّاظ والفقهاء

على الحافظ أن يكون في الوقت نفسه فقيهاً، وهذا واحد من أهم المتطلبات الأساسية من أجل أن يُقبل حافظاً. وكذلك لا يمكن لعالم الحديث غير الضليع في الفقه أن يرتقي في التسلسل الهرمي للعلماء، بل يجوز له البقاء في الصفوف الدنيا من التسلسل الهرمي الفكري طوال مجرى حياته. ويوضح المقتطف الآتي ثقافة الحفّاظ بالنسبة إلى هذه القضية:

وقال الفارقي: لا يُصرَفُ [لقبُ المُحدِّث] لمن عرف طرق الحديث ولم يعرف أحكامه، لأنه لا يصير من علماء الشرع بذلك القدْر. وتابعه تلميذه [شرف الدين عبد الله] بن أبي عصْرون [التميمي الشافعي، ت. ٥٨٥هـ] في **«الانتصار»**. وتوقّف صاحب الترجمة [ابن حَجَر العسقلاني] في ذلك،

فإنه قال: هذه مكابرة، لأنّ القسمة رباعية، وأرفع الأربعة مَن له السماع الكثير، والعلم بالطُّرُق والعِلَل.

قلت: ولعلّ الأوّلين إنّما منعوا تسميته بذلك [أي بلقب المُحدّث] حقيقةً؛ لأنه مُسْنِدٌ، ومن عداهم أراد المجاز (السخاوي، ١٩٨٦، ج ١: ٧٠).

أحد أهم استخدامات الحديث في الإسلام يتمثل في استنباط القواعد القانونية والأخلاقية (Coulson, 1964; Reinhart, 1995). وفي هذا الصدد تحتل مرجعية الحديث المرتبة الثانية في الإسلام ولا يسبقها إلا القرآن. هذه القواعد شاملة إلى حد كبير ولا تقتصر على مجال معين من الحياة. ولمّا كان الحديث هو المصدر الثاني للشريعة وعلم الكلام الإسلاميين فلا غرابة في أن تكون شبكات الحديث والفقه على درجة عالية من التداخل. وتقدم السنة، وهي سلوك النبي ﷺ، أفضل مثال لأتباعه للاقتداء به في معاملاتهم وسائر شؤونهم:

والسبب في ذلك أن المِلَّة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقَّوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عربٌ لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ولا دُفعُوا إليه ولا دَعَتْهم إليه حاجةٌ. وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين وكانوا يُسَمُّون المختصّين بحمل ذلك ونقله القُرّاءَ؛ أي الذين يقرؤون الكتاب وليسوا أُمّيّين لأنّ الأمّيّة يومئذ صفةٌ عامّةٌ في الصحابة بما كانوا عرباً، فقيل لحملة القرآن يومئذ قرّاءٌ إشارةٌ إلى هذا. فَهُمْ قُرّاءٌ لكتاب الله والسنة المأثورة عن رسول الله؛ لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعية إلا منه ومن الحديث الذي هو في غالب موارده تفسيرٌ له وشرحٌ. قال ﷺ: **«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسُنّتي»**(*).

كان كل حافظ في الوقت نفسه جزءاً من شبكة الفقهاء؛ لأن علماء الحديث لا يعتبرون المُحدِّث حافظاً حتى يكون على علم تام بجميع الاستنباطات الفقهية الممكنة من الروايات التي تناولها. ونتيجة لذلك، فإن أحد

(*) مقدمة ابن خلدون، الفصل الثالث والأربعون: في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم (المترجم).

الشروط المطلوبة ليصبح أحدهم حافظاً تتمثل في فهم طرق الحديث المتعددة والمتباينة التي يمكن أن يُستخدم بها الحديث في الشريعة الإسلامية من قبل المذاهب المختلفة أساساً لاستنباط الأحكام الفقهية. وقد أدرج الحافظ الذهبي الخطوات الآتية التي ينبغي على طالب الحديث اتخاذُها:

فطالبُ الحديث اليوم ينبغي له أن ينسخ **الجمع بين الصحيحين والأحكام الشرعية** [لأبي محمد بن عبد الرحمن بن عبد الحق بن الخراط الإشبيلي، (ت. ٥٨١هـ)] **والضياء**، ويُدمن النظر فيها ويُكثر من تحصيل تواليف البيهقي فهي نافعةٌ، ولا أقل من تحصيل مختصر كـ«**الإلمام بأحاديث الأحكام**» [لمحمد بن علي بن دقيق العيد (ت. ٧٠٢هـ)] ودرسه. (السخاوي، ١٩٨٦، ج ١: ٧٢).

قال أبو شامة في الموضوع نفسه:

«علوم الحديث الآن ثلاثة:

أشرفها: حفظ متونه، ومعرفة غريبها وفقهها.

والثاني: حفظ أسانيدها، ومعرفة رجالها، وتمييز صحيحها من سقيمها، وهذا كان مهمّاً، وقد كُفِيَهُ المشتغلُ بالعلم بما صُنِّفَ وأُلِّفَ في ذلك، فلا فائدة تدعو إلى تحصيل ما هو حاصل.

الثالث: جمعه وكتابته وسماعه، وتطريقه، وطلبُ العلوّ فيه، والرحلة بسببه إلى البلدان. والمشتغل بهذا مشتغِلٌ عمّا هو الأهمّ من علومه النافعة، فضلاً عن العمل به الذي هو المطلوب الأول، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. إلّا أنّ هذا لا بأس به للبطّالين، لما فيه من إبقاء سلسلة العنعنة المتّصلة بأشرف البشر ﷺ، فهي من خصائص هذه الأمّة.

قال: وممّا يُزهِّدُ في ذلك أنّ فيه يتشارك الصغير والكبير، والفدْمُ والفاهم، والجاهل والعالم. وقد قال الأعمش: حديثٌ يتداوله الفقهاء خير من حديث يتداوله الشيوخ.

ولام إنسانٌ أحمدَ رحمه الله في حضور مجلس الشافعي رضي الله عنه وترْكه مجلس سفيان بن عيينة، فقال له أحمد: اسكُت، فإن فاتكَ حديثٌ بعلوّ تجده

بنزول، ولا يضرّك، وإن فاتك عقلُ هذا الفتى، أخاف ألّا تجده. انتهى.

قال صاحب الترجمة [ابن حجَر]: وهذا في بعضه نظرٌ؛ لأن قوله: وهذا قد كُفِيَهُ المشتغِلُ بالعلم بما صُنِّفَ فيه، قد أنكره العلّامة أبو جعفر بن الزبير وغيره، ويُقال عليه: إن كان التصنيف في الفنّ يُوجِبُ الاتكال على ذلك وعدم الاشتغال به فالقول كذلك في الفنّ الأوّل، فإنّ فقه الحديث وغريبه لا يُحصى كم صُنِّفَ فيه، بل لو ادّعى مُدَّعٍ أنّ التصانيف فيه أكثر من التصانيف في تمييز الرجال، والصحيح والسقيمُ لَمَا أبْعَدَ، بل ذلك هو الواقع، فإن كان الاشتغال بالأوّل مُهمّاً، فالاشتغال بالثاني أهمُّ، لأنّه المرقاة إلى الأوّل، فمَن أخلَّ به خلط السقيم بالصحيح، والمُعَدَّل بالجريح، وهو لا يشعُرُ، وكفى بذلك عيباً، الحقُّ أنّ كُلّاً منهما في علم الحديث مُهمٌّ، ولا شكّ أنّ مَنْ جمعهما حاز القدَح المُعلَّى، مع قُصُورٍ فيه إن أخلَّ بالثالث، ومَن أخلَّ بهما فلا حظَّ له في اسم الحافظ، ومن حرَّر الأوّل وأخلَّ بالثاني كان بعيداً من اسم المُحدِّث عُرْفاً، ومن حرّر الثاني وأخلَّ بالأوّل لم يَبْعُدْ عنه اسمُ المحدِّث، ولكن فيه نقصٌ بالنسبة إلى الأول». (السخاوي، ١٩٨٦، ج ١: ٧٣ ـ ٧٤).

ويعتمد الفقهاء من ناحية أخرى على المواد الحديثية في بناء القوانين (الاجتهاد، الفتوى، الحُكم، وما شابه ذلك)، ومن ثم فإنه ينبغي أن يكون لها أساس متين في أدبيّات الحديث النبوي. وللفقه الإسلامي أربعة مصادر رئيسية للتشريع، هي: القرآن، والسنّة (السلوك المثالي للنبي المسجل في أدبيّات الحديث)، وإجماع العلماء، والقياس[٧]. وهكذا فإن كل مدرسة فقهية تضع منهجية خاصّة بها لانتقاد سلاسل الرواة والنصوص المروية. والواقع، فإنّ معظم النقاشات بين الفقهاء تدور حول استخدام الحديث.

فالحكم الفقهي الذي يَصدُر عن عالم معيّن ينتمي إلى مذهب فقهي معيّن يتنافس، في الحصول على القبول العام، مع الأحكام التي يُصدرها علماء آخرون في المسألة نفسها. ومن المقبول عموماً في الفقه الإسلامي أن الرأي القانوني الواحد (الاجتهاد) لا يمكن أن يبطل غيره من الاجتهادات. وتضطلع

(٧) يُستخدم الحديث الآتي في دعم طريقة الإجماع بين العلماء في إنتاج الأحكام: **«إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة»**، رواه الترمذي عن ابن عمر، وحسّنه الألباني.

أسس الأحكام في الحديث بدور شديد الحسم في عملية الاختيار؛ فإذا اعتمد حكْمٌ ما على حديث ضعيف ظنّيّ الدّلالة كانت فرصة حصوله على القبول العام ضعيفة، وعلى النقيض من ذلك، فإنه إذا قام حكْمٌ بديلٌ، في المسألة نفسها، على حديث صحيح قطعيّ الدلالة فإن حصوله على القبول يكون سهلاً.

لذلك، فجميع الفقهاء المعتبَرين يجب أن يكونوا في الوقت نفسه من العلماء البارزين في الحديث. وكذلك فإنّ مؤسسي المدارس الفقهية الأربعة هم من الحفّاظ. وكذلك الإمام جعفر الصادق، مؤسس المذهب الجعفري، يعدّه الذهبي حافظاً. ومثلهم أئمة المذاهب التي انقرضت مثل الطبراني وداود الظاهري، وأضرابهما كذلك، كانوا من الحفّاظ. وعلى الرغم من أنّ هناك اعترافاً بالإجماع تقريباً على مدى قرون بهؤلاء العلماء الكبار بوصفهم حفّاظاً وفقهاء، فإنهم لم يكونوا محصَّنين تماماً من الانتقاد.

وعلى نحو ما كان عليه الأمر بالنسبة إلى المفكّرين البارزين، فقد كانت سمعة هؤلاء الأئمّة ـ سمعتهم ومكانتهم في التسلسل الهرمي للمفكّرين ـ محلّ خلاف في بعض الأحيان؛ إذ يجري رميُ الفقهاء الذين جاءوا إلى ميدان الحديث بِأَخَرَةٍ بعدم الكفاءة في مجال الحديث. وبالمثل، فإن الحفّاظ الذين جاءوا إلى ميدان الحديث بِأَخَرَةٍ يؤاخذون بعدم الكفاءة في الفقه. وكثيراً ما كان الجدل بين الخصوم من مختلف المدارس يتسبب أيضاً في هذا النوع من النقد؛ فعلى سبيل المثال، كان خصوم أبي حنيفة ينتقدونه بشكل متقطع بأن معرفته بالحديث غير كافية، في حين أن منتقدي ابن حنبل كانوا يؤاخذونه بأنه لا يستعمل منطقاً خاصّاً به، بل كان يعتمد كلّيّاً على المعرفة الموروثة. وكان هذان العالمان البارزان السبب في وقوف الانتقادات على هامش الاستمرارية المنهجية في الفقه الإسلامي التي تمتدّ من الاعتماد على الرأي الشخصي (أبو حنيفة) إلى الاعتماد على الموادّ الموروثة (ابن حنبل).

ولقد انتهت العلاقات المتضاربة في البداية بين المدارس الفقهية المختلفة على امتداد هذا الطيف، مع مرور الزمن، إلى الدمج بين المذاهب الأربعة ضمن أهل السنة والجماعة. هذه المذاهب الأربعة، طبقاً لقانون كولينز للأعداد الصغيرة، لا تزال تهيمن على العالم الإسلامي. ويمكن أيضاً أن يُنظر إلى الدمج باعتباره أحد أسباب تراجع الفائدة من أقصر السلاسل، التي كانت بمثابة

أقوى الأدلّة ضد المعسكر الخصم[٨].

التداخل بين شبكات الحفّاظ والفلاسفة

وكان ثمة استخدام آخر مهم للحديث في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام؛ إذ يُطلب من الحافظ معرفة الآثار الكلامية والفلسفية للحديث الذي يشتغل عليه. والحفّاظ، بشكل عام، هم فلاسفة تقليديُّون يُعلنون أن الحقيقة المطلقة تكمن في القرآن والحديث، وهما المصدران الموثوقان للوحي في الإسلام. هذه العقيدة لا تعني أنهم لا يُعلّقون أيّ دور بالتفكير؛ على العكس من ذلك، لايزال هناك مجال كبير للتدبُّر والجدل لأن تفويض الأمر إلى الوحي لا يحل المشكلات الفلسفية تماماً. ومن ثم تبرز مسألة تأويل نصوص القرآن والحديث، ومن ثم ظهور الانقسام الكبير في علم الكلام الإسلامي بين أولئك الذين يعطون الأولوية للتفكير الفردي في تأويل النصوص وأولئك الذين يَرجعون إلى نصوص أخرى. فإذا لم يعثر العلماء المتأخرون على تفسيرات في نصوص أخرى مرويّة عن النبي ﷺ وأصحابه فإنهم يرفضون مزيداً من التدبُّر.

ويظهر الحفّاظ الآتية أسماؤهم كذلك في شبكة أبرز فلاسفة الإسلام التي حلّلها كولينز[٩]: الحسن البصري، وأبو حنيفة، والأوزاعي، وجعفر الصادق، ومالك بن أنس، ومحمد الشيباني (فقيه وفيلسوف كبير، لكن الذهبي لم يجعله

(٨) هناك كتابات متعدّدة عن شبكة الفقهاء في التاريخ الإسلامي. وعلى غرار رُواة الحديث، انتظم الفقهاء في طبقات، مع حضور النبي ﷺ وأصحابه في قمّة السلّم التراتبي. يُشار إلى أنّ بعض هذه الكتابات عامّة في اهتمامها، في حين أن بعضها الآخر أكثر تخصّصاً. وهناك كتب تراجم الفقهاء المتمين إلى مذهب معيّن، أو إلى مدينة معينة. نذكر منها، على سبيل المثال، كتاب **طبقات الفقهاء** لأبي إسحاق الشيرازي (٣٩٣ ـ ٤٨٦هـ)، وكتاب **طبقات الشافعية** للمصنِّف (ت. ١٠١٤هـ). (تولى خليل الميس إعدادهما كليهما للنشر في دار القلم ببيروت.)

(٩) إنّ تصنيف كولينز الفلاسفة المسلمين هو أبعد ما يكون عن أن يكون نهائيّاً أو حاسماً؛ لأن بياناته مُستقاةٌ من المسوحات الأخيرة (ومعظمها من الكتب المدرسية) للفلسفة الإسلامية باللغة الإنكليزية. هذه الكتابات الحديثة مستمدة من الكتابات الكلاسيكية لعلماء من أمثال ابن النديم (ت. ٣٨٤هـ)، والباقلاني (ت. ٤٠٢هـ)، وعبد القاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ)، والغزالي (ت. ٥٠٥هـ)، والشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ)، وابن خلدون (ت. ٨٠٨هـ). ويستند هذا التصنيف إلى مقدار المساحة التي يحتلها كل فيلسوف في هذه الكتابات. ويمكن للمنهج أن يكون أكثر فائدة في قياس بروز الفلاسفة في السياق الأكاديمي الناطق بالإنكليزية، وهو أقل موثوقية في قياس شهرة أولئك العلماء في عصرهم أو علماء العالم الإسلامي اليوم. ويضع كولينز هذه البيانات بمهارة لاستخدامها للتدليل على «قانون الأعداد القليلة»، والخصيصة العابرة للأجيال لشبكة الفلاسفة. أنماط الشبكة التي توضحها شبكة الفلاسفة المسلمين التي يحللها كولينز هي مماثلة بشكل لافت للنظر لأنماط الشبكة التي حددتها هذه الدراسة وحللتها في شبكة الحفّاظ.

من الحفّاظ)، وأبو يوسف، والشافعي، وابن حنبل، والبخاري، ومسلم، والحاكم، والترمذي، والطبري. لقد ركّزنا عن قصد في هذه الأسماء الحاضرة في دراسة عالم اجتماع معاصر لبيان مدى انتشار الحفّاظ وتأثيرهم خارج مجالهم الأصلي.

مؤسسو المذاهب الفقهية الأربعة: أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل، يشغلون مكانة رفيعة في شبكة الفلاسفة، بصرف النظر عن شهرتهم في شبكة الفقهاء والحفّاظ. أمّا جعفر الصادق، مؤسس المذهب الجعفري، فقد كان أحد شيوخ أبي حنيفة. وأمّا أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني فقد كانا أكبر طالبين من طلبة أبي حنيفة ضمن المذهب الحنفي في الفقه. ويُعدُّ البخاري ومسلم مؤلِّفي أهمّ مصنّفين حديثيّين وأكثرها قبولاً بين الناس، ويُعدّان كذلك من أبرز الفلاسفة.

التداخل بين شبكة الحفّاظ والمؤرّخين

يمكن اعتبار الحديث تاريخاً للقرن الأول من المجتمع الإسلامي (عبد العزيز الدوري، الخالدي، مارجوليوث، نيكلسون). على الرغم من أن المؤرخين وعلماء الحديث قد اتخذوا مقاربات مختلفة للتاريخ والزمن؛ فالمؤرخون يستعملون الزمن الخطّي لتنظيم موادهم، في حين أنّ علماء الحديث يستخدمون مرويّات منفصلة وليسوا معنيين بترتيب تلك الروايات في الزمن الخطي. ونتيجة لذلك، فإن أساليب المؤرخين وعلماء الحديث تعكس اختلافات واضحة، على الرغم من أن كلا الفريقين يتعامل مع المواد نفسها. ولقد ولّدت الاختلافات في الأسلوب إلى شبكتي خطاب مختلفتين.

على الرغم من أن روايات الحديث تتميّز بالبنية المفكّكة فإن بعض علماء الحديث يُتقن هذا النوع من التاريخ كذلك. هؤلاء العلماء مشاركون في شبكات الحديث والتاريخ. ومن بين الحفّاظ المؤرخين يوجد الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة.

العدد الإجمالي للحفّاظ المؤرخين هو ثلاثة وستّون. أول ظهور لهم في شبكة الحفّاظ كان في الطبقة السادسة. ويمكن أن يُعزى ذلك إلى بلوغ المجتمع الفكري لذلك الزمن مرحلة التخصص، لأنه قبل ذلك الزمن لم يكن الحديث والتاريخ أحدهما يتميّز عن الآخر بوضوح بوصفهما تخصصين منفصلين؛ فقد

وُلد التاريخ من الحديث واستفاد إلى حد كبير من أساليبه. «بدأت دراسة «مغازي» الرسول في المدينة ضمن دراسة الحديث. ومع أن المحدثين استمروا على اهتمامهم بالمغازي إلا أن بعضهم أخذ يُعنى بدراسة حياة الرسول بشكل يتعدّى الاقتصار على نواحي التشريع» (الدوري، ٢٠٠٠: ٢٣). وظهر الأسلوب التاريخي لأول مرة من خلال الاهتمام بالمغازي. هذا يؤدي إلى ظهور تخصص المغازي (Jones, 1983; Kister, 1983). «ويبدو أن عروة بن الزبير (ت. ٩٤هـ/ ٧١٢م)، وهو فقيه ومحدّث مشهور، كان مؤسس دراسة المغازي؛ إذ كان أوّل من ألّف كتاباً في **المغازي**» (الدوري، ٢٠٠٠: ٢٤؛ Monroe, 1983). والمقتطف الآتي من كتاب الدوري يلخّص الكيفية التي بها أدّى هذا النوع من الحديث إلى ظهور هذا الضرب من التاريخ (الدوري، ٢٠٠٠: ٢٣):

بدأت دراسة «مغازي» الرسول في المدينة ضمن دراسة الحديث. ومع أنّ المحدّثين استمرّوا على اهتمامهم بالمغازي إلّا أنّ بعضهم أخذ يُعنى بدراسة حياة الرسول بشكل يتعدّى الاقتصار على نواحي التشريع. وكان روّاد دراسة «المغازي» مُحدِّثين، كما أنّ النظرة التي نظر بها العلماء إلى مؤلفي «المغازي» تؤيّد هذا الرأي. وهذا يُفسِّر أهمّيّة «الإسناد» ـ أو سلسلة الرواة في تقدير قيمة المغازي، ويعني ذلك ربط قيمة الحديث أو الرواية بمنزلة المحدّثين أو الرواة. وهذا الاتجاه ولّد في مدّة مبكّرة نظرة ناقدة إلى الرواة أو مصادر المعلومات، وأدخل عنصر البحث والتحرّي في جمع الروايات، وكوّن أساساً متيناً للدراسة التاريخية. ومن ناحية أخرى تُنُوقلت الأخبار والقصص عن «المغازي»، وتوسّع فيها القُصّاص، وجعلوها أدباً شعبيّاً. ومع أنّ بعض هذه الأخبار والقصص وجد طريقه إلى بعض كتب السيرة فيما بعد إلّا أنّ النظرة إلى الروايات وطرق نقدها بقيت في الأساس تسير على طريقة أهل الحديث (الدوري، ٢٠٠٠: ٢٣).

إن المؤرخين الذين تخصّصوا في تاريخ المسيحيين واليهود كانوا يُدعوْن الإخباريّين، وهو ما يعني أولئك الذين ينقلون الخبر والأنباء من الكتب المقدسة المرسلة إلى بني إسرائيل. لاحظْ أن الخبر يختلف عن الحديث. هؤلاء المؤرخون كانوا يستمدّون معلومات كثيرة من التوراة والإنجيل بشأن الروايات عن الأحداث التاريخية، ولا سيما تاريخ الأنبياء السابقين. ولم تكن ثمة مقاربة مُجمَعٌ عليها بين المؤرخين المسلمين بشأن إذا ما كان بالإمكان استعمال

الروايات التوراتية مصدراً موثوقاً به في البحث التاريخي. فالمؤرخون الإخباريون يتبنون وجهة نظر إيجابية لاستعمال الكتاب المقدّس والمصادر التاريخية اليهودية والمسيحية الأخرى، ولكن العلماء الصارمين يرفضونها ويرون أنه لا يمكن الاعتماد عليها.

وثمة جنس آخر وثيق الصلة بالتاريخ: القصة. وقد انتقد علماء الحديث جنس القصة لانحرافه عن الرواية التجريبية وانطوائه على الخيال لإنتاج قصص جذابة (Berkey, 1995). ثمة عالم واحد فحسب من بين الحفّاظ يُعرف كذلك بوصفه قاصّاً (راوياً للقصص)، هو أبو إدريس الخولاني (ت. ٨٠هـ)، الذي شغل في دمشق منصب القاضي والواعظ.

التداخل بين شبكات الحفّاظ والمتصوّفة

ثمة استعمال آخر للحديث في التصوف لأن كتابات الحديث تعكس الطريقة التي شدد عليها النبي محمد ﷺ في الاعتدال في تلبية الشهوات الجسدية والسيطرة على الرغبات الدنيوية[١٠]. وللتصوف أشكال لا تُحصى، ويهدف جميعها إلى الوصول إلى (الحق) - وهو هدف المفكرين كذلك، ولكن ليس عن طريق العقل أو الإدراك الحسي، بل من خلال التجربة القلبية[١١]. وتنبغي قراءة المقتطف الآتي في اتصال مع المقتطف المذكور أعلاه نقلاً عن العامري، الذي يصنف العلوم الإسلامية التقليدية وفقاً للأساليب التي تستعملها؛ إذ يُدلّل على أن علم الحديث يستخدم الأساليب التي تعتمد في المقام الأول على الإدراك الحسي، أما الفلسفة وعلم الكلام فيستعملان الطرق التي تعتمد أساساً على الفكر، في حين أن الفقه يجمع بين الطريقتين. ويضيف ابن خلدون إلى هذه القائمة طريقة جديدة، وهي تجربة الذكر، وهو الأسلوب الذي، بحسب قوله، ينسخ سائر الطرائق:

---

(١٠) وقد عاش النبي ﷺ حياة متواضعة جداً قبل أن يصبح نبيّاً وبعد البعثة، وعلى الرغم من أنه كان زعيم الدولة الإسلامية الأولى، فلم يكن لديه قصر أو منزل مريح. بدلاً من ذلك، فقد كان يعيش هو وأسرته في غرف صغيرة بجوار المسجد الأول في المدينة المنورة، حيث يصلي الناس على الرمال لأنه لم تُكسَ أرضية المسجد بالسجاد. وكان ﷺ يقبل الهدية ولا يقبل الصدقة. وقد قال: «**إنما بُعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق**». ولكنه نهى في الوقت نفسه أتباعه عن الرهبانية والتبتل.

(١١) «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية» ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل السابع عشر: في علم التصوّف. وابن خلدون نفسه مارس التصوّف وألّف فيه كتاباً [**شفاء السائل لتهذيب المسائل**].

ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها. والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع في الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشؤه وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيُّد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان عِلْماً. ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس التي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللّدنّية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود مالايدرك سواهم (ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل ١٧).

يشكل المتصوفة شبكة الخطاب منفصلة، ولا يمتازون بطرائقهم الخاصة فحسب ولكن باللغة التي استعملوها كذلك، وهي لغة تميزهم عن سائر جمهور المثقفين في عصرهم. ويثير ابن خلدون انتباهنا إلى الطريقة التي أنشأها المتصوفة بأسلوبهم الخاص:

لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم؛ إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسّر فهمه منه. فلهذا اختصّ هؤلاء [المتصوّفة] بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. (ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل ١٧).

وقد وجد علماء الحديث بشكل عام والمتصوفة على وجه الخصوص أن الاشتغال بالحديث وسيلة للتقرّب من الله ﷺ، ولكنه ليس وسيلة لكسب الشهرة أو المنزلة الاجتماعية المرموقة. وقد ألحّ كبار الحفّاظ على التقوى وانتقدوا أولئك الذين لا يلتزمون بمحتويات قصص القرآن والحديث؛ إذ يكتب السخاوي:

ولله درُّ الحافظ أبي عبد الله الذهبي حيث قال فيما قرأته بخطّه في حقّ هؤلاء، وإن بالغ، لكنه والله معذور ـ: المحدِّثون، فغالبهم لا يفقهون ولا هِمَّة لهم في معرفة الحديث ولا في التديُّن به، بل الصحيح والموضوع عندهم نسبة، إنما همّتهم في السماع على جَهَلَة الشيوخ، وتكثير العدد من

الأجزاء والرواة، لا يتأدّبون بآداب الحديث، ولا يستفيقون من سكرة السماع، الآن يسمع الجزء ونفسه تحدّثه متى يرويه، أبعْد خمسين سنة؟ ويحك! ما أطْوَل أملك! وما أسْوَأ عملك، معذورٌ سفيان الثوري إذ يقول فيما رواه أحمد بن يوسف التغلبي: حدّثنا خالد بن خداش، حدثنا حمّاد بن زيد، قال: قال سفيان الثوري: لو كان الحديث خيراً لذهب كما ذهب الخير. صدق والله، وأيُّ خير في حديث مخلوط صحيحه بواهيه، وأنت لا تَفْليه ولا تبحث عن ناقليه، ولا تدينُ الله به. أمّا اليوم في زماننا فما يفيد المحدّث الطلبُ والسماعُ مقصود الحديث أبداً من التديُّن به، بل فائدة السماع لِيُروى، فهذا والله لِغير الله.

خِطابي معك يا مُحدِّثُ، لا مع مَن يسمع ولا يعقل، ولا يحافظ على الصلاة، ولا يجتنب الفواحش، ولا قَرْشَ الحشائش، ولا يَحسُن أن يَصْدُقَ: فيا هذا، لا تكن محروماً مثلي، فأنا نَحْسٌ أبغض المناحيس (السخاوي، ١٩٨٦: ٧٢).

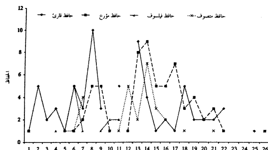
ومن المعروف كذلك أن المتصوف في اللغة العربية يُعرف بالزاهد، والفقير، والرباني. وقد درسوا الجوانب الداخلية لحياة الرسول ﷺ، ويتصفون بتقوى استثنائية. وكان الحفّاظ اللاحقون في الوقت نفسه متصوفة معروفين: أبو حازم سلامة، وحبيب بن الشهيد، وجرير بن عبد الحميد، وعبد الله بن المباركِ بن وديع، والمعافي بن عمران، ومحمد بن فضيل بن غزوان، وابن أبي عاصم، وابن أبي حاتم، وابن العربي، وأبو يعلى، وأبو عمر الزاهد (ت. ٢٦١هـ)، وعمر بن سهل بن إسماعيل، ومحمد بن داود بن سليمان، وابن شاهين، وخلف بن القاسم بن سهل، وأبو عبد الرحمن السلمي، والنقاش، والمليني، وعطية بن سعيد، وأبو نعيم، وأبو ذرّ الهَرَوي (ت. ٤٣٤هـ)، والفلكي، والقطاني، وشيخ الإسلام الهَرَوي(ت. ٤٨١هـ)، وأبو القاسم الشيرازي، وابن القيسراني (ت. ٥٠٧هـ)، والشيرازي، والأبيوردي (ت. ٦٦٧هـ).

الوساطة والأهمّية بين المجالات

ويوضح الشكل الرقم (٧ ـ ١) أن المثقفين الذين شاركوا مشاركات عدة لم يكونوا كُثُراً، حتى من بين أبرز علماء الحديث. وعلاوة على ذلك، كانت الحدود بين الاختصاصات سلسة وبعيدة عن أن تكون ثابتة. على سبيل المثال،

في التاريخ المبكر للإسلام لم تكن العلوم التقليدية متباينة تماماً بعضها عن بعض، والألقاب التي ظهرت إلى حيز الوجود في وقت لاحق لم تطبق بأي طريقة محددة؛ بالأحرى هي إسقاطات من الحاضر على الماضي، على العلماء الذين عاشوا قبل تبلور الحدود بين الاختصاصات. ويبلغ العدد الإجمالي للعلماء الذين لديهم التزامات متعددة ١٧٨، باستثناء عدد من الفقهاء الحفّاظ كما قلت في وقت سابق، فقد كان الحفّاظ جميعهم فقهاء كذلك. فعدد الموسوعيّين من بين الحفّاظ يمثّل ١٤,٥٣ في المئة من الحفّاظ فحسب.

الشكل الرقم (٧ ـ ١)
الموسوعيون عبر الزمن



في الطبقات المبكّرة لا تنطبق الألقاب إلا بوصفها إسقاطات من المفاهيم الحديثة على فترات سابقة؛ فقد دخلت أسماء التخصصات والعلماء إلى حيز الوجود في وقت لاحق، مثلما تباينت الشبكات العلمية والتخصصات تدريجياً بعد وفاة النبي ﷺ. ولمّا كان من متطلّبات الحافظ أن يكون فقيهاً كذلك فإن الشكل يستبعد الحفّاظ الفقهاء، لأنّ التداخل الكامل أمرٌ مفترَضٌ. وعلى الرغم من أن البيانات مأخوذة من كتب تراجم الحفّاظ للذهبي والسيوطي فإن أسماء الحفّاظ الفلاسفة مستمدة من (Collins, 1998). ويمكن الاطلاع على نسخة ملونة من هذا الرسم على الموقع: <http://www.sup.org/senturk>.

ومن بين ما مجموعه ١٧٨ حافظاً ذوي التزامات متعددة يوجد ٧٠ اتصالاً لشبكة القرّاء (٣٩,٣ في المئة)، و٦٤ اتصالاً لشبكة المؤرخين (٣٥,٩٦ في المئة)، و١٤ اتصالاً لشبكة الفلاسفة (٧,٨٧ في المئة)، و١٦ اتصالاً لشبكة

المتصوفة (١٦,٣٥ في المئة)[١٢].

ويبيّن تحليل الوثائق الوارد أعلاه أنه لم يكن هناك حافظ واحد متخصص في مجال واحد فحسب؛ وأكبر دليل على ذلك أن الحفاظ كانوا في الوقت نفسه فقهاء، بدرجات متفاوتة من الشهرة. لكن لماذا؟ لماذا لم يبقَ هؤلاء المفكرون على يقين بأنهم يتقنون مجالاً فكريّاً واحداً؟ لماذا كان لديهم الميل إلى توسيع اهتماماتهم بشكل مستمر؟ فلماذا بدلاً من الشعور بالسعادة أن اكتسبوا مكانة بارزة في مجال واحد تُراهم قبلوا بسهولة خطر وضع أنفسهم وإرهاقها تحت وطأة تخصصات أخرى كذلك؟

هذه الظاهرة يمكن أن تسمى باختصار الوساطة بين التخصّصات، لأن كل تخصّص أو مجال للدراسة الأكاديمية يشكّل مجالاً اجتماعيّاً ثقافيّاً مستقلاً نسبيّاً مع نمط مميّز من الخطاب أو الأسلوب. ولعلّ نزوع المثقفين البارزين إلى المشاركات المتعددة وإلى تولي دور الوسيط بين المجالات يمكن أن يُعزَيَا إلى أثر مستويات الكلام المنقول.

وتقلل المشاركات المتعددة الاعتماد على السلطات المحلية في شبكة الخطاب بطريقة مختلفة عن الشبكة الخاصة. ويحاول الفاعلون الاجتماعيون تقليل القيود المفروضة على نشاطهم الاجتماعي وزيادة استقلاليتهم قدر المستطاع، وهذا ينطبق على الجهات الفاعلة من الأفراد والشركات سواء في الأسواق أو المجالات الفكرية. ويجب على العالم أن يستشهد بمرجع حجّة من مجال آخر، إذا كان غير خبير في ذلك المجال كذلك، وإذا كان متخصصاً في ذلك المجال أيضاً فإنه يمكن له أن يتكلم فيه بوصفه مرجعاً فيه دون الاعتماد على مرجع آخر أو النقل عنه؛ فعلى سبيل المثال، عالم الاجتماع الذي يريد أن يتحدث عن المؤسسات الاقتصادية عليه أن يذكر المراجع المعتمدة في مجال الاقتصاد ما لم يصبح مرجعاً في الاقتصاد أيضاً. ومن خلال إدخال عالم الاجتماع نفسه أيضاً في مجال الاقتصاد فإنه يُلغي القيود القائمة بوصفه مجرد عالم اجتماع، ويمكن له الآن التحدّث عن الاقتصاد دون الحاجة إلى الاستشهاد بخبراء الاقتصاد أو الرجوع إليهم.

---

(١٢) وقد لا تعكس هذه الأرقام بالضبط الخريطة الفعلية للاتصالات المتعدّدة التخصّصات، لأنها مستمدّة من مصادر ألّفها أصحابها لتحقيق أغراض أخرى؛ فلا الذهبي ولا السيوطي ولا كولينز قصدوا تسجيل اتصالات الشبكة المتعددة التخصصات، ولكن كتبهم تحتوي على معلومات عن مشاركات العلماء المتعددة.

وعلاوة على ذلك، فإن العالم ذا المشاركات المتعددة يعمل بوصفه وسيطاً بين المجالات التي يشارك فيها، مما يزيد من بروزه في مجاله الأصلي. وفي المثال الذي ضربناه فإن عالم الاجتماع ـ الاقتصادي يكتسب أهمية بين زملائه علماء الاجتماع لأنه ستكون له مزايا لا تتوفر لدى سائر زملائه. ويمكن أن تكون مفيداً في التبادل الأكاديمي والتقاطع بين الأفكار والأساليب بين تخصصين اثنين. هذا هو التقليد الذي اتبعه علماء الاجتماع بالفعل، وإن كان بدرجات متفاوتة من النجاح، من زمن ماركس وفيبر إلى وقت بارسونز وكولمان، فضلاً عن آخرين كثر.

وإضافة إلى ذلك، فإن تأثير العالم ذي المشاركات المتعددة لم يعد يقتصر على مجاله الأصلي، فكل حقل إضافي يشارك فيه عالم بارز يعني زيادة التأثير من جانبه. وسوف يسمح لنفسه بأن يتأثر بمنظورات الحقول الجديدة التي يشارك فيها، ولكن في الوقت نفسه فإن نفوذه سوف يتسع في الحقول الجديدة كذلك؛ على سبيل المثال، فإن تأثير ماركس وفيبر يُلمَسُ داخل علم الاجتماع أو خارجه بسبب أن هذين الشخصين لا حدود لاهتماماتهما، وقد تحدَّيا جميع الحدود القائمة بين التخصّصات.

وسيط الخطاب الذي يشارك في مجالات اجتماعية وثقافية متعددة يحمل عبء إتقان جميع الأنواع التي تميز الحقول التي يدلي بدلوه فيها، وعلاوة على ذلك يجب أن يكون على بينة من الحدود غير المرئية بين شبكات الخطاب وأن يكون قادراً على التبديل على الفور بينها. وبالعودة إلى مثال عالم الاجتماع ـ الاقتصادي لدينا، لا يمكنه أن يتوقع أن تُصدِر مجلة متخصصة في علم الاجتماع ورقة كتبها في هذا النوع من الاقتصاد لمجرد أنه عالم اجتماعي بارز. وبالمثل، إذا كان يرسل ورقة في علم الاجتماع إلى مجلة اقتصادية فإنها سترفض بالتأكيد، بغض النظر عن تفوقه. والوسيط بين شبكات الخطاب المختلفة يمكن أن يكون ناجحاً فقط عندما يكون على علم تام بهذه القيود ويسيطر على مختلف أنواع الخطاب.

ويمكن للمعلمين من ذوي الاهتمامات المتعددة جذب المزيد من الطلاب أكثر من زملائهم من العلماء الذين برزوا في مجال واحد فحسب، لأنهم سوف يجذبون الطلاب من جميع التخصّصات التي يشارك فيها أولئك المعلمون. فالطلاب ليس في علم الاجتماع فحسب، بل في علم الاقتصاد كذلك سوف

يطلبون العالم الاقتصادي - الاجتماعي. وكلما سعى الطالب إلى الحصول على المعلم كان أكثر بروزاً.

ابن خلدون: لماذا أكثرية حملة العلم في الإسلام من العجم؟

لاحظ ابن خلدون في القرن الخامس عشر الميلادي أن معظم العلماء المسلمين من غير العرب، على الرغم من ظهور الإسلام لأول مرة في الجزيرة العربية، والنبي محمد ﷺ كان عربيّاً، ولغة القرآن والحديث هي العربية:

من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملّة عربية وصاحب شريعتها عربي. (ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل ٤٣).

لقد أثبتُّ في وقت سابق أن لشبكة نقل الحديث العديد من المراكز المتغيرة بمرور الوقت؛ فقد كانت المدينة المنورة مركزاً في الفترة المبكرة فحسب، ثم فقدت هذا الامتياز لصالح المدن التي ظهرت على تخوم العالم الإسلامي (Bulliet, 1994)، حيث تحول المركز الفكري بعيداً عن المركز الديني (وسط الجزيرة العربية، حيث تقع مكة المكرمة) ونجد أن عدد العلماء العرب البارزين قد انخفض بينما ازداد عدد العلماء البارزين من غير العرب. وكان لدى شبكة العلماء مراكز تحول متعددة على مر القرون من إسبانيا إلى الهند[١٣].

وقد عزا ابن خلدون هذا التطور المتناقض إلى الجدلية بين الثقافات المستقرة والمترحلة. الحضارة تنبني على الثقافة المستقرة، في حين أن ثقافة الرحّل بعيدة عن الحضارة.

فبحسب ابن خلدون فقد «اختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة».

---

(١٣) يقترح بولييت بديلاً للمنظورات الحالية حول تاريخ الإسلام التي لا يمكن أن توضع في رصيد هذا التنوع؛ يكتب: «على مدى خمسة قرون من الزمن، على الرغم من إدراج اسمي لجميع المسلمين في مجتمع مفهومي واحد يسمى الأمة، فقد تم تقسيم الإسلام إلى مجتمعات عدّة، بعضها على أساس فقهي، وبعضها على أساس مذهبي، وبعضها على أساس شعائري، وبعضها على أساسي جغرافي. وجهة نظر من المركز، التي تسعى إلى تفسير التجانس الظاهري للمجتمع الإسلامي في قرون لاحقة، تقوم في حد ذاتها على ضرب من الوهم، ومشاريع العودة مرة أخرى إلى أيام الخلافة هالة كاذبة من الاتساق، تترك القصة المعقدة والمخطوطة لكيفية تطور المجتمع الإسلامي حالياً غير محكية». انظر:
Richard Bulliet, *Islam: The View from the Edge* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 8.

ويقول صاحب المقدمة:

وقد كنّا قدّمنا أن الصنائع من مُنتحَل الحضر، وأنّ العرب أبعدُ الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعُد عنها العرب وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف، لأنّهم أقْوَم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس.

العرب الذين قدّموا أصلاً المواد الخام وشرعوا في عملية إنشاء تخصّصات جديدة كان عليهم أن يتعلّموها [بعد نضوجها] عن غير العرب:

وأمّا العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه، فإنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولي سياساتها. (**المقدّمة**، الفصل ٤٣).

ويُبرز ابن خلدون كيف اكتسح إسهامُ المثقفين غير العرب العلومَ الإسلامية. حتى الدراسات اللغوية عن اللغة العربية ولدت على أيدي علماء غير عرب. ومن ثم فإن العرب يدينون بنحو لغتهم لغير العرب، وهي الظاهرة المثيرة للاهتمام التي سوف أتناولها قريباً بمزيد من التفصيل. ليس فقط اللغويات والدراسات الأدبية، ولكن أيضاً دراسة الحديث والقرآن والفقه الإسلامي والفلسفة ظهرت من خلال إسهامات العلماء غير العرب الذين تعلموا اللغة العربية بوصفها لغة ثانية:

فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم. وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفناً لمن بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى لاتساع الفن بالعراق. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما عُرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم. وظهر مصداق قوله ﷺ: «**لو تعلق العلم بأكناف السماء لناله قوم من أهل فارس**».

وعلى الرغم من أن ابن خلدون يُرجع هذه الظاهرة المذهلة إلى الجدلية بين الثقافات المستقرة والمترحّلة، فإنني أعتقد أن هناك ظاهرة ذات صلة يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، أي الحج إلى مكة وتجارة القوافل، التي يجب أن تلعب دوراً حاسماً في تنمية العلوم الإسلامية التقليدية وانتشارها في الأمصار. وكانت المدن على طول طرق الحج والتجارة، مثل القاهرة وبغداد ونيسابور وبخارى، مراكز ثقافية في ذلك الوقت، وقد جذبت إليها الطلاب من جميع أنحاء العالم المعروف. وأسهمت التجارة في ثراء هذه المدن. والأهم من ذلك القوافل التجارية التي كانت بمنزلة قنوات الاتصال بين مختلف مراكز التعلم كذلك، إضافة إلى خلق مجموعة ضخمة من الثقافة حيث يمكن للأفكار أن تنتشر وأن يتفاعل بعضها مع بعض.

المفكّرون العالميّون والحاجة إلى لغة مشتركة

السؤال الذي أثاره ابن خلدون حول التكوين العرقي للحفّاظ يقودنا إلى جانب آخر خطير لافت للنظر في شبكة الحفاظ؛ إذا كانت غالبية المثقفين من غير العرب، ومن الفرس على وجه الخصوص، فلماذا واصلوا استخدام اللغة العربية؟ وأقترح أن الجواب يتعلق بضرورة وجود مجموعة عالمية لديها لغة مشتركة من شأنها أن تساعدهم على بناء العلاقات الاجتماعية والحِفاظ عليها لفترة طويلة من الزمن. وفي هذا الصدد، تماثل اللغة العربية بالنسبة إلى المفكرين المسلمين اللغة اللاتينية للمفكرين المسيحيين في العصور الوسطى واللغة الإنكليزية بالنسبة إلى المثقفين في العصر الحديث.

هذه الظاهرة مهمة إذا نظرنا إليها باتصال مع مفهوم كولينز عن «طقوس التفاعل» في المجتمع الفكري؛ إذ تيسر طقوس التفاعل في مجتمع عالمي من خلال وجود لغة مشتركة، فمن دون تلك اللغة المشتركة لن يكون من السهل على المجتمع الدولي أن يحافظ على وجوده وتماسكه لفترة طويلة من الزمن. وهذا سبب إضافي لسيادة لغة واحدة في شبكة الحفّاظ، على الرغم من اختلاف لغاتهم الأم. وقد احتلت العربية موقعاً متميّزاً، ومن ثم كانت أكثر ملاءمة للهيمنة بوصفها لغة مشتركة أكثر من اللغات الرئيسية الأخرى للشعوب الإسلامية مثل الفارسية والبربرية والتركية.

وقد دفع المفكرون غير العرب ثمن الإبقاء على اللغة العربية بوصفها لغة

مشتركة (Bohas, Guillaume, and Kouloghli, 1990). ويشير ابن خلدون إلى أن سرعة تقدمهم الفكري تعرقلت في بداية حياتهم التعليمية لأنهم اضطروا إلى إنفاق الوقت في تعلُّم اللغة العربية. وقد عَنْوَنَ صاحب **المقدمة** عنوان أحد فصولها على النحو الآتي: «في أن العُجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي» (ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل ٤٤). على الرغم من أن ذلك أثر في المفكرين غير العرب، فقد حافظوا على اللغة العربية بوصفها لغة مشتركة، بغض النظر عن العدد القليل من العرب في صفوفهم، لأنها توفر أرضية مشتركة ووسائل اتصال مناسبة.

من الحقّاظ إلى مثقفي نيويورك

تواجه المجتمعات الفكرية الحديثة، مع حدودها غير المقيدة، المشاكل نفسها التي واجهها الحفاظ في بناء مجتمع فكري عالمي وصيانته. واليوم، تؤدي اللغة الإنكليزية دوراً حاسماً بوصفها وسيلة للاتصال في جميع أنحاء العالم؛ فالمفكرون من الدول الأخرى يضطرون إلى قضاء بعض الوقت لتعلم الإنكليزية وإتقانها إذا كانوا يريدون الانتماء إلى المجتمع الفكري الدولي.

على سبيل المثال، فإن المجتمع العالمي للمفكرين في نيويورك يتواصل باللغة الإنكليزية، وهي اللغة المشتركة بغض النظر عن لغاتهم الأم. وأفضل مثال على ذلك هو الطريقة التي سارع بها المثقفون اليهود الناطقون بالألمانية الذين فروا من ألمانيا النازية بالتكيف مع اللغة الإنكليزية المستعملة في مجتمع نيويورك. وبالمثل، فإن عدداً كبيراً من الكتب التي نشرها الناشرون في نيويورك ليست من تأليف متكلمين باللغة الإنكليزية لغةً أمّاً. وبالمثل، فمن ألبرت أينشتاين إلى إدوارد سعيد وأمبرتو إيكو تولى عدد لا يُحصى من الأساتذة الأجانب زيارة المؤسسات الأكاديمية في نيويورك وجامعة كولومبيا، في المقام الأول، والتدريس فيها. وعلاوة على ذلك، فقد تم تدريب عدد كبير من الطلاب الأجانب أيضاً في المؤسسات الأكاديمية في نيويورك. كما أن المكتبات مليئة بالكتب المكتوبة باللغات الأجنبية. أكثر من ذلك، حتى أكشاك الصحف في زوايا الشارع تعرض الصحف والدوريات في العديد من اللغات الأجنبية. وعلى أساس هذه الملاحظات يمكن القول إنه من دون اللغة الإنكليزية سيكون من الصعب على مثقفي نيويورك الحفاظ على التواصل والعلاقات الاجتماعية المتماسكة فيما بينهم.

إضافة إلى الحاجة إلى لغة مشتركة، فمن الممكن رسم أوجه الشبه الأخرى بين مجتمع المثقفين الحديث والحفّاظ. وفي العالم الحديث كذلك يشارك المثقفون في مجالات متعددة؛ خذ على سبيل المثال المثقفين في نيويورك، إنهم ينتمون إلى الجامعات ويشاركون في الأعمال الأكاديمية، كما أنهم يسهمون في وسائل الإعلام السمعية والبصرية والمكتوبة بوصفهم خبراء أو كتّاب أعمدة، ويمكن أن يكون أحدهم مؤرخاً أو روائياً. وقد ينتمي المثقفون كذلك إلى الدوائر الفنية بوصفهم موسيقيين أو ممثلين، وقد يختار بعضهم عملاً سياسيّاً أيضاً، وقد يشارك بعضهم في التجارة والأعمال.

المثقفون ـ سواء أكانوا منتمين إلى العصر الحديث أو العصور الوسطى أو القديمة ـ يعيشون حيوات متعددة؛ فللمثقف عالم لغته الأم وعالم اللغة المشتركة التي يعتمدها، ويتضاعف رأس ماله الفكري هذا بوساطة عالم شبكة خطاب وطنه وبوساطة المهن الأخرى التي يزاولها في الوقت نفسه، وهو يقف حيث تتداخل كل هذه المجالات المختلفة ويقوم بدور الوسيط بينها، وهو يتمتع بامتياز التحدث في كل مجال من دون الحاجة إلى النقل عن خطاب الآخرين، بل على العكس من ذلك، فهو الشخص الذي ينقل الآخرون عنه.

ويؤكد التباين بين الحفّاظ ومثقفي نيويورك أطروحة كولينز، التي تقول بأن الهيكل الهرمي للمجتمع الفكري ظل دون تغيير على مدى الألفيّتين الماضيتين. منذ ذلك الحين، وقد قدّم ابن خلدون الفكرة نفسها منذ عصور. وقد قام كل من كولينز وابن خلدون، قبل الوصول إلى هذا الاستنتاج، بدراسة الشبكات الفكرية في سياقاتها الزمنية، وأَوْلَيَا اهتماماً كبيراً بالجوانب اللغوية أو الخطابية لشبكات المثقفين، وسلّطا الضوء على دور المجموعة الصغيرة بوصفها العنصر الرائد.

إن ما ينقله المثقفون إلى الأجيال المتزايدة من الطلاب هو اللغات والأنماط والتفسيرات المميزة؛ إذ يبدأ الطلاب في شبكات الخطاب المتعددة من خلال المعلّمين الموسوعيّين الذين ينقلون ليس السرد فحسب، بل تفسيراته المعارضة وطرق توطيدها في ذهن المرء من خلال بناء تحالفات بينها كذلك. وائتلاف الأفكار، مثلما يطلق عليه كولينز، هو سمة من سمات شبكة المثقفين وهو مصدر للإبداع.

ولكن إذا كان هذا الائتلاف بعيداً جداً لصالح أحد الجانبين فإنه قد يقضي

على المعارضة التي هي وقود الدينامية الفكرية والإبداع. وهناك حاجة إلى تصادم الأفكار والخطابات على المستوى الفكري من قبل جميع الأطراف المشاركة في النزاع؛ بخلاف ذلك، فإن الانتصار الساحق للأقوى يشبه في أثره النهائي بشكل ساخر إعداد المرء غير المقصود لنهايته. إن انتصار أهل الحديث على النماذج المنافسة يشهد على هذه الفكرة. وبما أن المقاربة التفسيرية للنموذج السنّي سادت بأغلبية ساحقة في جميع التخصصات، من خلال جهود الحفّاظ الموسوعيين في معظم أنحاء العالم الإسلامي حوالي القرن الحادي عشر الميلادي، ومن ثم فإن دينامية مجتمع الحديث انخفضت بشكل خاص بسبب عدم وجود معارضة، فإن هذه النتيجة لم تكن مقصودة أو متوقعة من قبل الحفّاظ.

وبالمثل، فقد علق كولينز على الخرق الناجم عن الانفلات الاجتماعي الشديد في الحدود الفاصلة بين رجال الدين والعلمانيين في اليابان خلال فترة موروماتشي، حوالي القرن الخامس عشر، عندما أصبحت المدارس الدينية مفتوحة للطلاب العاديين وكذلك للرهبان. ويؤكد كولينز أنه على الرغم من أن هذا هو الطريق إلى ظهور الجامعة العلمانية، وهو النمط الذي لاحظه في أوروبا والهند، فإن هذه التطورات التي حدثت في اليابان خلال القرن الخامس عشر لم تسفر عن هذه النتيجة؛ بل على العكس من ذلك، إذ لم يتم إنتاج أي إبداع فلسفي. بدلاً من ذلك، فقد واصل الطلاب في حفظ الكلاسيكيات، والتي كانت تُستخدم بوصفها كتباً مدرسية. ويعزو كولينز سمات هذا «الفشل» إلى عدم وجود شبكات تنافسية مع المراكز المنافِسة. فهيمنة مركز واحد دون مدارس فكرية معارضة، توقف الإبداع والابتكار (Collins, 1998: 339).

وهذا يذكرنا بالدور المنشط للهيكل المتعدد المراكز لشبكة نقل الحديث ولحركة الأفكار الانسيابية داخلها، والتي جُلبت من خلال قنوات الربط التي يوفرها الموسوعيون في تاريخ الحضارة الإسلامية في وقت سابق. ومع ذلك، فإن التوليف المفهومي والاندماج الاجتماعي والتوطيد السياسي وصلت في نهاية المطاف إلى مستوى أصبحت له نتائج عكسية، حيث تآكل أساس التوتر الخلاق والجدلية في المجتمع الفكري.

الفصل الثامن

على أكتاف العمالقة(*) سلسلة الذاكرة والمستوى الأدنى

إن الروابط في سلسلة الذاكرة الجماعية هي العلاقات الشخصية بين المعلمين على المستوى الفردي أو الأدنى. إنها تساعد المجتمع الفكري ليمتد عبر الأجيال. وعادة ما تمثل العلاقات بين الأجداد والأحفاد، وليس بين الآباء والأبناء، ونادراً ما تمثل العلاقات بين الأقران ضمن الجيل الواحد. فالكتب وغيرها من أدوات التواصل، بقطع النظر عن مدى تطوُّرها، لا يمكن لها أن تأخذ مكان الاحتكاك البشري. فعلماء الحديث أكّدوا إلى حدّ كبير أن الانتماء الشخصي إلى شخصيات مؤثرة يُعدُّ أفضل وسيلة لاكتساب المعرفة وبثها. ومع ذلك فإنهم لم يعترفوا بصحّة الطرق الأخرى كذلك. وجهة النظر هذه نشأت في الجيل الأول، الذي يعتبر أن لقاء النبي محمد ﷺ هو المعيار الوحيد لتحديد من هو الصحابي، وهي منزلة لا ترقى إليها أيّ منزلة في المجتمع الإسلامي. ثم تحوّل هذا الأمر في الأجيال اللاحقة إلى تقليد دائم: فالراوي الذي يُلاقي شخصيّاً الجيل السابق هو الذي يحدّد السلسلة. ونتيجة لذلك، فإن ذلك الراوي يحدّد الهوية الاجتماعية والمرجعية والمنزلة ضمن المجتمع الفكري للفرد. ومع ذلك، فإنّ هذه السمة ليست خاصّة بحفّاظ الحديث وحدهم.

وقد لاحظ علماء الاجتماع الذين درسوا بنية المجتمعات الفكرية[1] عموماً

(*) هي كناية منسوبة إلى برنار دي شارتر (Bernard de Chartres)، وهو معلم من القرن الثاني عشر، وتستخدم لإظهار أهمية أن يستند أي رجل ذي طموح فكري إلى أعمال كبار مفكري الماضي («العمالقة»). وقد استعمل هذه الكناية جون سالزبوري (Jean de Salisbury في Metalogicon)، كما أنها استُخدمت على مدار القرون من قبل علماء مختلفين مثل إسحاق نيوتن وبليز باسكال.

(١) اقترح ماكس فيبر مفهوماً شاملاً للمثقف، وهو المفهوم الذي أتبنّاه في هذا البحث؛ إذ يبيّن =

أنه لم يكن ثمة تسلق على أكتاف العمالقة من قِبَل الأجيال السابقة، فقد تم إغلاق الآفاق الفكرية دون الطلاب الطامحين في الأزمنة القديمة والحديثة، على حد سواء؛ إذ ينصّ القول المأثور باللاتينية على الآتي:

(Pigmei Gegantum humeris impositi plusqam ipsi Gigantes vident) (الأقزام الذين يعتلون أكتاف العمالقة يرون أحسن من العمالقة أنفسهم)[٢]. ففي بداية العصر الحديث، أكد إسحاق نيوتن هذا القول المأثور. وفي وقت لاحق، لفت ذلك القول المأثور نظر روبرت ميرتون، الذي استكشف أصوله ودلالاته السوسيولوجية[٣]. ويركّز أحدث كتب كولينز، الذي خصّصه لشبكات الفلاسفة، على العلاقات الزمانية بين المثقفين في الحضارات الكبرى في العالم (Collins, 1998). وتتفق النتائج التي توصّل إليها بالأساس مع النتائج التي توصّل إليها العلماء المتخصّصون في سوسيولوجيا العلم وسوسيولوجيا المثقّفين في وقت سابق، كابن خلدون وميرتون وزوكرمان ومولينز.

بين الحكمة القديمة والاستعلام الحديث

يستدلّ كولينز على أن الحقائق النهائية، أو «الأفكار المنزوعة من

= أن مفهوم «المثقف» يدل على نوع اجتماعي موجود في كل حضارات العالم عبر التاريخ. وهو يُقرّ بأنّ مجتمع المثقفين يتظم في شكل هيكل هرمي. انظر تعليق صدري على مفهوم تصوّري للمثقف:

Ahmad Sadri, *Max Weber's Sociology of Intellectuals* (New York: Oxford University Press, 1992).

(٢) للاطلاع على مناقشة مفصّلة لهذا القول المأثور، انظر:

Robert Merton, *On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993).

(٣) يُروى أن إسحاق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧)، الفلكي البريطاني وعالم الرياضيات والفيزيائي، كتب في رسالة: «إذا رأيت أبعد من غيري فبفضل الوقوف على أكتاف العمالقة». انظر:

David L. Sills and Robert K. Merton, *The Macmillan Book of Social Science Quotations: Who Said What, When, and Where* (New York: Macmillan, 1992), p. 172.

إنّ استشهاد نيوتن بالقول المأثور مهم؛ لأنه يدل على أنّ الاعتماد على الأجيال السابقة أمر مهم ليس في الفلسفة والعلوم الإنسانية فحسب، بل في العلوم الطبيعية كذلك. وفي العلوم الإنسانية، مثل علوم الحديث، هذه الخصيصة مقدّمة على غيرها. فمنذ عهد الرومان إلى زمن نيوتن وحتى الوقت الحاضر ظلت بنية المجتمع الفكري على حالها، يشهد على ذلك زيمن عندما كتب: «في العلوم الطبيعية كلّ جيل لاحق يقف على أكتاف أولئك الذين سبقوه»، «وفي العلوم الاجتماعية يخطو كل جيل على وجوه أسلافه». إنّ مقارنةً كالتي صنعها زيمن بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، مع احترام الاختلافات بينها في علاقاتها بالأجيال السابقة، تتطلب مشروعاً بحثيّاً ضخماً. انظر:

David Zeaman, "Skinner's Theory of Teaching Machines," in: Eugene Galenter, ed., *Automatic Teaching: The State of the Art* (New York: Wiley, 1959).

سياقاتها»، هي ما يبحث عنه المفكرون. ومع ذلك، فإنّ كولينز يذكر أنّ النجاح في التساؤل الفكري يعتمد على بنية الفرصة التي يجد الواحد نفسه فيها. الفرصة التي توفرها الشبكة الاجتماعية تشكّل نجاح المرء بوصفه مثقفاً:

... الشكل الأساسي للمجتمعات الفكرية ظل على حاله منذ أكثر من ألفي عام. وكان كبار المثقفين يتجمعون في مجموعات في القرن التاسع عشر كما هي الحال في القرن الرابع. إن الاتصالات الشخصية بين المعلمين البارزين والطلاب الذين سيصبحون بارزين في وقت لاحق، تشكل أنواع السلاسل نفسها عبر الأجيال. وهذا صحيح على الرغم من أن تكنولوجيا الاتصالات أصبحت متاحة على نحو متزايد، وعدداً من المثقفين قد زاد بشكل كبير، من بضع مئات في الصين الكونفوشيوسية إلى مليون عالم ومليون منشور علمي اليوم. إن الحياة الفكرية تتوقف على وضعيات المواجهة؛ لأن طقوس التفاعل لا يمكن أن تجري إلا على هذا المستوى (Collins, 1998: 25-26).

ومثلما يُبرز التحليل الآتي، فإن الحفّاظ يتفقون كذلك مع الأنماط نفسها؛ أوّلاً، الحافظ هو دائماً طالب حافظ آخر من جيل سابق، يرث عنه المعرفة؛ ثانياً، هناك حاجة إلى الاجتماع شخصيّاً بينهما من أجل الحصول على مزيد من المصداقية. ويشدد كولينز بتفصيل كبير على الدور الذي يسميه «طقوس التفاعل» في المجتمع الفكري (Collins, 1998: 20-53). وطقوس التفاعل، مثلما رأينا ذلك بالفعل (في الفصل السابع)، هي على غاية الأهمية في شبكة نقل الحديث كذلك. ويتم تأكيد آداب نقل الحديث مراراً وتكراراً في المجتمع. ويُنصح المعلّم بارتداء الثياب الحسنة والتطيّب والاستياك والجلوس على ارتفاع عالٍ والتحدّث بتُؤدة ووضوح.

ويتطلب العرف أيضاً من الباحث، مثل أي مسلم آخر، أن يحيي روح النبي محمد ﷺ بالقول: «ﷺ» في كل مرة يتم فيها ذكر اسم النبي. ومن المعروف أن مالكاً (٩٣ ـ ١٧٩هـ/ ٧١١ ـ ٧٩٥م)، وهو أحد أعظم شيوخ الطبقة السادسة وقد عاش في المدينة المنورة، كان يُعظّم كلام النبي ﷺ تعظيماً، وكان يُعدُّ قدوة ومثالاً للأجيال اللاحقة؛ إذ «أخرج مطرف بن عبد الله قال: كان مالك إذا حدّث عن رسول الله ﷺ اغتسل وتطيّب ولبس ثياباً جدُداً،

ثمّ يحدّث»(*). وعندما سئل لماذا يتخذ من الثياب أجودها، قال: «لأن جميع العلماء الذين تلقيت عنهم هذا العلم كانوا يرتدون أجود الثياب».

يجب أن يكون هناك على الأقل طقس تفاعل واحد بين التلميذ وراوي الحديث لتكون الصلة بينهما مقبولةً من قبل النقاد. ولقد ناقش علماء الحديث في الفترة المبكرة إذا ما كانت الرسائل المكتوبة مقبولة لإثبات علاقة موثوق بها بين المعلم والطالب؛ فعلى سبيل المثال، أصر الإمام البخاري، المؤلف الأكثر حُجّية، على وجوب أن ينعقد اجتماع فعليٌّ بين المعلم وطالبه لضمان مصداقية الصلة وصلاحيتها، وبخلاف ذلك، فإن العلاقة بينهما لا تؤتي ثمارها أكاديمياً: فالمعرفة المكتسبة في ظل غياب الاتصال الشخصي لا يمكن استخدامها والاستشهاد بها في المؤلَّفات العلمية أو التي ينقلها الطلاب، ولا يمكن أن يُبنى عليها رأي علمي في الفقه والكلام. المؤلِّف الثاني الأكثر حجّيّة في تجميع الحديث النبوي، الإمام مسلم، انتقد بشدة البخاري في هذه القضية وادّعى أن حصول اجتماع شخصي لم يكن دائماً ضرورياً لضمان مصداقية الرواية. وقد سبق لي أن أثبتُّ في المناقشات السابقة أن المقاربة الذاتية الانعكاسية تحترم هذه الطقوس وما يتبع ذلك من تقنين طقوس التفاعل.

ففي تقليد علماء الحديث تمثل العلاقات الشخصية ـ سواء أكانت عبر اللقاءات المباشرة أم عبر المراسلات ـ الطريق الوحيد لتبادل موثوق وصحيح للمعرفة. وتعدُّ الكتب أدوات مساعدة للمساعدة في عملية النقل، ولكنها ليست بديلاً أو بدائل للتفاعل الشخصي بين المعلم وطالبه. ومن يكون معلمه هو الكتب وحدها لا يعدُّ عالماً في المجتمع، ولا يتم منح إجازة له لنقل الحديث، ولا يُرخَّص له أن يتولى إصدار الأحكام أو الآراء الدينية؛ فالكتب لا تنقل الطاقة الوجدانية التي يشحن بها المعلمون طلابهم، ولا يمكن لها أن تكون بمنزلة نماذج يُحتذى بها في ممارسة ما يتعلمه الطالب. ومع ذلك، بعد الحصول على شهادة من معلم يمكن للمرء الاستفادة من الكتب؛ إذ يكون المرء بعد ذلك على استعداد جيد لتجنب المزالق في أدبيات العلم.

كما يجب أن يجري تعلُّم اللغة في البداية من خلال التفاعلات الشخصية

(*) نقلاً عن: جلال الدين السيوطي، **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**، تحقيق هشام بن محمد حيجر الحسني (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ٢٠١٠)، ص٣٧ (المترجم).

مع الأجيال السابقة، ثم يمكن للمرء أن يستفيد من الكتب؛ فنادراً ما يحصل أن تُتَعَلَّمَ اللغة بشكل موثوق من الكتب وحدها. ويلفت كولينز انتباهنا مراراً وتكراراً إلى أهمية الكلام في بناء وإعادة بناء الشبكات الفكرية؛ إذ يكتب:

التركيز الحاسم من قبل مجموعة فكرية هو الوعي باستمرارية المجموعة نفسها كنشاط من أنشطة الخطاب، بدلاً من محتويات معيّنة من مناقشتهم.... فالتركيز الطقوسي ليس كبيراً على مستوى إقرارات ومعتقدات معيّنة (على الرغم من أن المجموعات يمكن أن يكون بينها اتفاق رائع طبقاً لهذا المستوى)، بل على النشاط نفسه. إنه تركيز على نوع مخصوص من الأعمال القولية: يتمثل في إجراء حوار يتجاوز الوضعية الحالية، ويربط النصوص الماضية والمستقبلية. إن ما يربط المفكرين معاً بوصفهم مجتمعاً طقوسيّاً هو الوعي العميق بهذا النشاط المشترك. (Collins, 1998: 28).

إنّ عملية انتقال الحديث من المعلم إلى الطالب تقدّم مثالاً ممتازاً على حجج كولينز بشأن الطقوس في المجتمع الفكري، ولا سيما دور استخدام اللغة في إعادة إنتاج الهوية الفكرية وتجديد الشبكة. وعلاوة على ذلك، في طقوس نقل الحديث، نحن نراقب بوضوح دور اللغة الانعكاسية، ولا سيما الكلام المنقول، في ربط الصلة بين الأجيال السابقة واللاحقة. ومن دون خطاب انعكاسي سيكون من المستحيل إقامة علاقات مع المثقفين من الأجيال السابقة والحفاظ عليها. وعلاوة على ذلك، فإن ما يرتبط بهذه الطقوس ليس مجرد نصوص، بل كما يطلق عليه كولينز «الطاقة الوجدانية» التي تنتقل كذلك إلى الأجيال الجديدة.

العلاقة بين المعلّمين البارزين والطلبة غامضة تماماً؛ إنها ليست علاقة تسليم تام، كما أنها ليست علاقة تمرد مطلق، فهي تتميز بالأمرين معاً؛ ففي ثقافة الحديث يُعدُّ التركيز على الاحترام والولاء للمعلّمين أمراً بالغ الأهمية. ولكن قيل كذلك مراراً وتكراراً إن الاعتماد على المعرفة الموروثة فحسب يحول بين المرء وتحقيق مستويات عالية من التحصيل العلمي. ومن المتوقّع أن يتولى العالم الطموح تطوير العقل النقدي وهو يبني على تراثه الفكري. أمّا أولئك الذين يفشلون في تطوير هذه الخصال الفكرية فلا يمكن لهم أن يندرجوا ضمن شبكة العلماء البارزين بما أنهم لا يُعدُّون حفّاظاً.

وعلاوة على ذلك، كانت هناك منافسة ليس فقط بين الطلاب من الجيل نفسه، ولكن بين الطلاب ومعلميهم كذلك؛ من قبيل التنافُس المعروف بين مسلم والبخاري، وتنافس ابن حجر مع شيخه الذهبي واعتقاده أنه تجاوزه، وعلى غرار ذلك تنافس السيوطي مع شيخه ابن حجر واعتقاده أنه تجاوزه كذلك. أمّا محمد الشيباني وأبو يوسف، وهما طالبان بارزان من طلبة أبي حنيفة، مؤسس المذهب الحنفي، فقد خالفا شيخهما العظيم في العديد من المسائل.

كما أن طلاب الشيوخ الكبار الآخرين في التقليد الفكري الإسلامي يختلفون معهم أيضاً. وهناك أمثلة تاريخية تُظهر اختلافاً عمودياً لطلاب عظماء مع معلّمين كبار. فالخلاف مع المعلمين والاختلاف الفكري معهم هي سمات عامة تميّز العلاقة بين المعلمين العظماء والطلاب الكبار. ومن بين المسائل الجدالية الأكثر إثارة للاهتمام تفسير الحديث وآثاره في المسائل الكلامية والشرعية.

ومن المفارقات أن العلاقات العمودية مع معلمين كبارٍ قد تمنع الإبداع أو قد تعززه؛ إذ ينبغي أن يكون للمرء معلم عظيم، ولكن في الوقت نفسه عليه أن يطوّر بنفسه مقاربة جديدة بطريقة خلّاقة. إنّ السعي نحو هدفي الأصالة والإبداع يولّد ثنائية فريدة من نوعها، حيث يواجه المرء السؤال الآتي: كيف يمكن أن تظهر الابتكارات والاكتشافات إذا كان على العلماء والمثقّفين الطموحين أن يرتبطوا ارتباطاً وثيقاً بالأجيال السابقة؟ قام إسحاق نيوتن بتجديد اختصاصه، وتكشف إجابته المذهلة على سؤال حول نجاحه: «من أجل رؤية أبعد من العمالقة يجب على المرء أن يقف على أكتافهم»، عن الافتراض الذي لا أساس له الذي ارتكز عليه هذا السؤال (Merton, 1993). ولا تعوق الصلات الوثيقة مع المثقفين البارزين من الأجيال السابقة عملية الابتكار؛ على العكس من ذلك، فإنها تسرّعها؛ إذ تبني الأجيال الجديدة على عمل الأجيال السابقة بدلاً من إعادة اختراع العجلة. إن الإبداع والابتكار، كما يقول فينمان (Feynman, 1998)، هما إلى حد كبير نتاج الحوار النقدي مع الماضي، ومن ثم فهما يعتمدان في نهاية المطاف على معرفة عميقة به.

إلا أن العمالقة قليلون في أي جيل؛ إذ يرى كولينز أن استقصاءً للتاريخ المطوّل للثقافات الكبرى في العالم يدلّ على أن «قانون الأعداد الصغيرة» ينطبق

على الشبكات الفكرية في كل مكان بغض النظر عن الإطار الزمني. فالأنماط التي اكتشفتها هذه الدراسة في شبكة نقل الحديث تتفق كذلك مع قانون الأعداد الصغيرة، فشريحة الحفاظ ظلت كذلك صغيرة الحجم ولكنها عظيمة النفوذ.

القانون نفسه ينطبق بشكل أكثر وضوحاً على شبكة الأنبياء في العالم القديم، والمفكّرين الملهمين في زمنهم. ويُعتقد أن رجلاً واحداً يُعدُّ أصل الديانات الرئيسية الثلاث في عالم اليوم: النبي إبراهيم ﷺ. ويمكن أن ينظر إليه على أنه الرمز المثالي للفكر الإبداعي. ويعتقد أن أنبياء اليهودية والمسيحية والإسلام كلهم من نسله. الديانات التي أعرب عنها في التوراة والإنجيل والقرآن نشأت معه؛ فاليهود والمسيحيون والمسلمون، الذين يشكلون حوالي نصف سكان العالم، يوقّرونه ويبجّلونه. وشبكة صغيرة من الأنبياء، موسى وعيسى ومحمد ﷺ، الذين اكتسبوا سلطة لا مثيل لها في تاريخ طويل من الأديان، يكرّمون إبراهيم جدّهم. ويُعتقد أن بعض هؤلاء الأنبياء يرتبط ببعض، ليس فقط من خلال النسب الفكري والروحي، ولكن أيضاً من خلال النسب العائلي؛ إذ تقول الرواية إن النبي إبراهيم، ﷺ، تزوّج سارة وهاجر، وكانت الأولى أم إسحاق، الذي ينحدر منه موسى وعيسى، في حين أن الثانية كانت أم إسماعيل، الذي ينحدر محمد ﷺ من سلالته. فثمة أربعة أشخاص شكلوا الثقافة الدينية لجزء كبير من البشرية على مدى آلاف السنين.

وقد يُنظر إلى الأنبياء على أنهم أسلاف المفكّرين. ولكنهم لم يكونوا علماء محترفين، على نحو ما نفهم به هذا المصطلح اليوم، لأنهم كانوا يزاولون مهنة مختلفة. بالنسبة إليهم، الأصالة كانت الشاغل الرئيسي، وليس الابتكار؛ على سبيل المثال، لم يَدَّعِ محمد ﷺ أنه قد عرض قواعد وأفكاراً جديدة تماماً(٤)؛ وبدلاً من ذلك أعلن أنه قد جاء لاستعادة الحكمة الأبدية للأنبياء، من آدم إلى إبراهيم، مؤكداً من جديد الوحي الإلهي للتوراة والإنجيل. فقام النبي محمد ﷺ باستعادة الإرث الروحي لإبراهيم ﷺ، وهو أول من رفع

---

(٤) إن دراسة عامة للكتابات المقدسة سوف تظهر أن معظم الأنبياء وأساطين العالم القديم الذين جاؤوا قبل النبي محمد ﷺ لم يدّعوا كلهم أنهم قاموا باكتشافات جديدة. ومن ثم هناك تناقض صارخ فيما يتعلق بمفهوم الأصالة بين الثقافات الفكرية القديمة والحديثة. أعطت الثقافات التقليدية الأسبقية للأصالة، في حين أن الحداثة تعطي الأولوية للابتكار. وعادة ما يكون مزيج منهما بدرجات متفاوتة، بحسب المجالين الاجتماعي والثقافي المخصوصين المعنيّين.

قواعد البيت العتيق، الكعبة في مكة المكرمة. وبدل بناء مسجد جديد خاص به، عبّر النبي محمد ﷺ عن هذه الاستعادة [للإرث الإبراهيمي] من خلال التوجّه خمس مرات في اليوم إلى الكعبة في أثناء الصلاة. وجاء تحويل القبلة في الصلاة نحو مكة، بعد أن كانت قبلة الصلاة تجاه بيت المقدس، على نحو ما يفعل اليهود والمسيحيون منذ فترة طويلة، ولكن النبي محمداً ﷺ عاد إلى أبعد من ذلك في الوقت المناسب عن طريق تحويل القبلة إلى مكة المكرمة، وهو الفعل الذي ربطه بالمصدر السابق، تقليد النبي إبراهيم عليه السلام.

في معظم الأحيان يستمد كلّ جيل جديد سلطته في المطالبة بالحقيقة من الاتصال بجدّ عاش في الماضي البعيد المجهول؛ فإذا كان السيوطي مرتبطاً عبْر نسَب فكري بالنبي محمد ﷺ، وإذا كان النبي ﷺ مرتبطاً بإبراهيم عليه السلام عبر النسب العائلي والفكري، فإن هناك صلة بين السيوطي والنبي إبراهيم عليه السلام. هذا صحيح ليس فقط بالنسبة إلى السيوطي، ولكن أيضاً بالنسبة إلى نظرائه اليهود والمسيحيين. وحالة إبراهيم عليه السلام، أبي الأنبياء وثلاث ديانات عالمية رئيسية، ليست الوحيدة في العالم؛ إذ يمكن العثور على نظرائه في الجزء الشرقي من العالم أيضاً، كأمثلة بوذا وكونفوشيوس ولاو تزو.

على أي حال، هذه السلطة التي لا مثيل لها يحظى بها النبي إبراهيم عليه السلام على الرغم من أنه لم يترك أي شيء مكتوب(*)، وحتى ما نُقل عنه شفويّاً جرى تدوينه في الكتاب المقدس. الأمر نفسه ينطبق على سقراط؛ إذ عاش سقراط، مثل إبراهيم، من خلال كتابات طلابه، ولا سيما أفلاطون. ومع ذلك، فهذا ليس النمط الشائع في المجتمع الفكري. بشكل عام، فإن سلطة المفكرين تتجسد في النصوص الموروثة وفي الأعمال التي تستشهد بها. ومن ثم فإن سلطة الأنبياء أضحت متجلّية إلى اليوم في شبكات خطاب النص المقدس؛ (Coward, 1988; Cragg 1973; Smith, 1993; Graham, 1987)، كما أن سلطة أفلاطون وأرسطو تتجسد أيضاً في النصوص التي لاتزال تُقرأ بحماسة وتُناقَش في العالم الحديث.

(*) هذه الفكرة تتعارض مع آيات مُجملة في القرآن الكريم وأخرى بيّنة. ومن الأخيرة، قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ * إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: ١٤ ـ ١٩]. وجاء في **الموسوعة الفقهية** (الكويتية): «وأما صحف إبراهيم وداود فقد كانت مواعظ وأمثالاً لا أحكام فيها، فلم يثبت لها حكم الكتب المشتملة على أحكام» (١٥/ ١٦٧). انظر موقع: «الإسلام سؤال وجواب» إشراف الشيخ محمد صالح المنجد، على الرابط: <https://islamqa.info/ar/126004> (المترجم).

ومع ذلك، فقد تم في العالم القديم نقل الحقيقة المطلقة عبر الأجيال، وكان دور المثقف تلقيها وفهمها وممارستها والبناء عليها. إذ يبيّن كولينز أن هذا النمط يمكن ملاحظته في جميع الثقافات الرئيسية في العالم، من اليابان إلى أوروبا، ومن العصر القديم إلى العصر الحديث. ففي كل حضارة كبرى يكون المفكرون الرئيسيون طلاباً للمفكرين الكبار من الأجيال السابقة، الذين بنوا بدورهم تفكيرهم على أفكار شيوخهم. وفي هذا الصدد، من اللافت للنظر أنه لا يوجد فرق بين بنية شبكة علماء الحديث في الحضارة الإسلامية وبنية شبكة فلاسفة الصين والهند وأوروبا.

على عكس التصور الشعبي، فإنّ ما نعتبره حتى اليوم «الحقيقة» هو في معظمه موروث، بدرجات متفاوتة، بحسب الاختصاص، على الرغم من القيمة العالية المنسوبة إلى الحقيقة المكتشفة ذاتيّاً. عندما ندرس شبكة المثقفين في العصر الحديث نلاحظ أنها ترتبط كذلك ارتباطاً وثيقاً بشبكة من المثقفين البارزين من الأجيال السابقة (زوكرمان ومولينز، وكولينز). في ضوء هذه النتيجة، يمكننا أن نستنتج أنه في المشهد الفكري الحديث لايزال من المستحيل صعود فكر بارز لا علاقة له بأجيال سابقة من المثقفين.

قد تكون لكل جيل جديد هالة من الأفضلية يشعر بها تجاه الأجيال السابقة، وذلك بسبب شعور الاقتراب من الحقيقة بمساعدة الاكتشافات الحديثة. وينطبق هذا خصوصاً في ادعاءات خطاب الحداثة، لأنه يتميز بالإيمان المشترك بـ«التقدم» الخطي نحو مجتمع مثالي، على النقيض من الثقافات القديمة، التي تؤمن باستمرار «الفساد» أو «الانحدار» من العصر الذهبي الذي كان موجوداً في الماضي البعيد.

ومع ذلك، على الرغم من شعور المفكرين المعاصرين بالتفوق فإنهم لا ينفكّون يدعمون دعاواهم بأدلة مستمدة من علماء قدماء. ولذلك، فإن كتب أولئك العلماء القدامى لاتزال جزءاً مهمّاً من المناهج الدراسية في الأوساط الأكاديمية الحديثة، ولايزال يجري الاستشهاد بتلك الكتب أكثر من كتب معظم المفكرين الحديثين.

عند هذه النقطة يُطرح السؤال الآتي: لماذا لانزال نعتمد، من الناحيتين المفهومية والاجتماعية، على المثقفين من الأجيال السابقة، على الرغم من أننا نعتقد أننا نسخنا معرفتهم؟ التفسير الذي تقدمه الدراسات الاجتماعية هو أن

الطلاب الطامحين يجب أن يكونوا متصلين بشبكة من المثقفين البارزين إذا كانوا يرغبون في أن يكونوا مثقفين بارزين هم كذلك. وبالمثل، ينبغي للكتاب الطامحين ربط أعمالهم وأفكارهم بأولئك العلماء السابقين إذا كانوا يرغبون في إضافة المزيد من الحُجّيّة لدعاواهم. باختصار، حتى المثقفون الحديثون لا غَناء لهم عن الأجيال السابقة، حتى لو كانوا يعدُّون أنفسهم أكثر تقدّماً. هذا يطرح مفارقة. سأتولّى توضيح ذلك أدناه، في سياق شبكة نقل الحديث، مع التركيز على كل من العلاقات الداخلية والخارجية والعلاقات مع الحكام، ومن ثم تقديم تفسير للأمر من وجهة النظر التي أجملتها حتى الآن.

الطفرات في سلاسل الذاكرة الجماعية

بدأ نشر الحديث في مكة المكرمة عام ٦١٠م، وهو العام الذي أعلن فيه النبي محمد ﷺ رسالته بوصفه رسول الله للإنسانية، وإن لم يكن ذلك علناً[٥]. في سن الأربعين تلقى الوحي لأول مرة وهو على جبل حراء قرب مكة المكرمة، حيث كان يذهب في كثير من الأحيان للتحنُّث في غار صغير ومعزول. ومثلما تذكر الرواية المشتركة، فقد نقل الملك جبريل عليه السلام الأمر الإلهي الآتي:

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ ـ ٥].

وقد هُرِعَ محمد إلى المنزل، وقد أذهله الموقف، وطلب من زوجته خديجة أن تدثّره وتزمّله، وقال إنه يشعر بالقلق أيضاً إزاء احتمال الوهم أو الفتنة. وكانت خديجة زوجة محمد ﷺ لمدة خمسة عشر عاماً ولم تره قط في هذه الحال. وكانت امرأة ذات خبرة واسعة، وتكنّ لزوجها الحب العظيم والولاء والرحمة، فأخبرته أن الله لن يتخلى عنه أبداً: «كَلا وَاللهِ مَا يُخْزِيكَ اللهُ أَبَداً، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ»(*). كانت خديجة سيدة أعمال تتعامل في التجارة

(٥) من أجل الاطلاع على سيرة ذاتية سهلة القراءة لحياة النبي محمد ﷺ، انظر:
Martin Lings, *Muhammad: His Life, Based on the Earliest Sources* (London: Allen and Unwin; Cambridge, MA: Islamic Texts Society, 1983).

(*) أخرجه أحمد والشيخان (المترجم).

الدولية؛ وكانت تملك قوافل تجارية لنقل البضائع بين اليمن وسوريا؛ فاستأجرت محمداً ـ الذي كان تاجراً يعمل بالأجرة لفائدة الآخرين ـ للإشراف على قافلة لها، مما أعطاها الفرصة لتشهد مباشرة شخصيته المتميزة وخصاله الشخصية. وقد كان أهل مكة يسمونه «الأمين»، لأنه أثبت أنه تاجر في منتهى النزاهة. خديجة، التي كانت آنذاك أرملة في الأربعين من العمر، اقترحت عليه الزواج، وكان عمره خمسة وعشرين عاماً في ذلك الوقت، أي يصغرها بخمسة عشر عاماً؛ فتزوجا وسعدا سعادة قاربت ٢٥ عاماً، حتى توفيت خديجة.

وبينما كان محمد يستريح ملفوفاً في دثاره، مثلما تشير إلى ذلك الرواية، إذ بوحي آخر يأتيه يأمره للعمل:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ * وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ * وَلِرَبِّكَ فَٱصْبِرْ * فَإِذَا نُقِرَ فِى ٱلنَّاقُورِ * فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ * عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾ [المدثر: ١ ـ ١٠].

كان محمد قلقاً من أن أحداً لن يصدقه؛ ردت خديجة قائلة إنها تصدقه لأنها لم تعرف عنه الكذب قط. وهكذا اكتسبت شرف كونها أول مسلمة آمنت بالنبي محمد ﷺ. وتقرر إبقاء مهمة محمد سرية لفترة من الوقت بين عشيرته الأقربين والأصدقاء الحميمين. أبو بكر، تاجر وصديق مقرب، كان ثاني من اعتنق الإسلام. وكان ثالثُ الداخلين في الإسلام صبيّاً، هو علي، ابن عم محمد. والرابع هو عبد حبشي، بلال، الذي حاول عبثاً إخفاء إسلامه عن سيده المشرك، وعند اكتشاف دخول بلال في الدين التوحيدي الجديد تولّى سيده تعذيبه بلا رحمة، حتى اشتراه أبو بكر منه وأعتقه. وتنامى عدد المؤمنين الضئيل، الذين كانوا ينتمون إلى قطاعات مختلفة من المجتمع المكّي، بشكل مطرد على نحو سرّيّ طوال سنوات عدّة، حتى أُذن للرسول بأن يجهر بالدعوة علناً. في تلك الفترة انتشرت أقوال النبي محمد ﷺ سرّاً ضمن شبكة صغيرة من المؤمنين.

بعد الإصداع بأمر الدعوة إلى الإسلام بدأت مرحلة جديدة للمؤمنين، تطلّبت منهم قدراً كبيراً من التحمّل والجلَد والصبر على الاضطهاد على أيدي مشركي مكة، واستمرت هذه المرحلة إلى أن حدثت الهجرة من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة عام ٦٢٢م. وقد فشل القمع في محاولاته إسكات صوت الدين التوحيدي الجديد، الذي استمر في الانتشار واكتساب مزيد من المسلمين الجدد.

في نهاية المطاف اجتمع قادة القبائل المكية بدافع من الحميّة القبلية لمناقشة المشكلة، واتفقوا حلاً لها على قتل محمد ﷺ، ولمّا كانوا يريدون أن يحولوا دون أن يسعى بطنٌ بني هاشم إلى الأخذ بثأره فقد انتدبوا شخصاً من كل قبيلة من قبائل مكة للمشاركة في قتل النبي ﷺ لكي يتفرق دمه بين القبائل المكية. وكانوا يعتقدون أن قبيلته لن تجرؤ على الوقوف نداً لندّ أمام مثل هذا التحالف الذي يضمّ في صفوفه جميع القبائل.

وقد علم النبي محمد ﷺ بأمر هذه الخطة، فغادر رفقة أبي بكر أقرب صديق له مكة في منتصف الليل متجهاً جنوباً لتضليل أعدائه، واختبأ الإثنان في غار ثور بضعة أيام قبل أن يتوجها إلى يثرب، وهي مدينة تقع شمال مكة المكرمة، حيث وجدت رسالة الإسلام فيها أرضاً خصبة.

مع الهجرة من مكة إلى المدينة المنورة، بدأت فترة جديدة في تاريخ الإسلام؛ إذ أنشأ المسلمون دولة تحت القيادة الكاريزمية للنبي محمد ﷺ. وهذا يعني تعديل التعاليم الروحية البحتة التي اتسمت بها الفترة المكية مع القواعد الشرعية، إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية في المجتمع الجديد. وقد بدأ الإسلام ينمو في مجتمع مكة المكرمة التجاري الذي كان دخله كله قائماً على التجارة، لأن الأرض المحيطة بمكة كانت قاحلة وغير صالحة للزراعة. وبعد فترة الإسلام التكوينية في مجتمع من التجار واصل الدين الجديد تطوره في مجتمع المزارعين في المدينة المنورة. وفي الواقع، مع وصول المكيين، أصبحت المدينة المنورة مدينة زراعية وتجارية على حد سواء. وكان المسلمون القادمون من مكة المكرمة يُسمَّوْن المهاجرين، في حين أن السكان الأصليين في المدينة المنورة كانوا يُسمَّوْن الأنصار، بفضل المساعدة التي قدّموها للقادمين الجدد. وكان على الإسلام أن يستجيب للاحتياجات التنظيمية لعلاقات الإنتاج الزراعية منها والتجارية، لذلك فقد نصّت الشريعة الإسلامية على القواعد المتعلقة بالتجارة والمال والزراعة والأراضي. وهذه التجربة الأولى أعدّت الإسلام أفضل إعداد لأداء أدواره اللاحقة في مختلف المناطق الريفية والحضرية التي تتميز بعلاقات اقتصادية مختلفة، وهو الأمر الذي يمكن اعتباره عاملاً مهمّاً أسهم في انتشار الإسلام بشكل سريع على منطقة جغرافية واسعة.

فقد نشأ في المدينة مجتمع عالمي حول النبي محمد ﷺ، يشترك في الهوية الدينية ويتقاسم الحب الأخوي في الله؛ فقد أقبل صهيب الرومي، على سبيل المثال، من بيزنطة، وقدم سلمان الفارسي من بلاد فارس، وجاء بلال الحبشي من الحبشة، وأتى أبو هريرة من اليمن. وعلاوة على ذلك، فقد انحدروا جميعهم من طائفة واسعة من الأديان التي شملت الوثنية والمسيحية واليهودية والزرادشتية. وهكذا، فقد جذب صعود الدين الجديد الناس الأتقياء من الأراضي النائية والأديان المختلفة إلى المدينة المنورة، حيث وجدوا معنى أعمق للحياة، وتوجيهاً روحانياً أكثر وضوحاً، ومجتمعاً أكثر رعاية. في السنوات الأولى التي تلت الهجرة شجّع النبي محمد ﷺ المسلمين على الهجرة إلى المدينة المنورة لمعرفة المزيد عن الإسلام والإسهام في قوّة المجتمع الجديد. ويمكن اعتبار الطبيعة العالمية للمجتمع الإسلامي الأول عاملاً رئيسياً آخر أسهم في الانتشار الكاسح للحديث النبوي عبر الثقافات المتباينة في ذلك الوقت.

أرسل النبي محمد ﷺ المعلّمين إلى القبائل الذين قبلوا الإسلام، ومن ثم فقد جرى إضفاء الطابع المؤسسي على انتشار الحديث النبوي؛ إذ لم يكن مطلوباً من المعلم الاعتماد على الحديث حصريّاً. على العكس من ذلك، فقد شجعهم النبي محمد ﷺ على استخدام عقولهم في المسائل التي لا تتطرق تعاليمه لها. والحديث بين النبي ومعاذ بن جبل مفيد في هذا الصدد؛ ذلك أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد في سنّة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله(*). وقد ساعد ذلك الفقهاء في وقت لاحق على تطوير منهجية تفصيلية للفقه الإسلامي. ولكن الأهم من ذلك أن المساحة الممنوحة للعقلانية إلى جانب الوحي ساعدت الإسلام على التكيف مع

(*) هذا الحديث أخرجه أحمد والدارمي وأبو داود والترمذي. وقد ضعفه جمع من أهل العلم، وصححه بعضهم كابن عبد البرّ وابن القيّم. نقلاً عن موقع «أهل الحديث»، على الرابط: <http:// www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=234141> (المترجم).

الأوضاع المحلية بسهولة أكبر، وهو عامل آخر مهم قد يكون أسهم في نشر تعاليم النبي محمد ﷺ سريعاً.

ظهرت هذه التعاليم وانتشرت تحت ضغط كبير، وهذه هي الحال بالنسبة إلى كل الديانات والأيديولوجيات العظيمة التي تتحدّى الوضع الراهن. وكان القرآن والحديث يُدرسان في أوقات التهديد والخوف والمثابرة والحزن والصراع. وفي ذلك الوقت، كانت شبه الجزيرة العربية تضمّ مجموعة كبيرة ومتنوعة من الأديان ومن أتباعها، بما في ذلك الوثنيين وأتباع مِلّة إبراهيم ﷺ الحنيفية، والمسيحيين واليهود. وحدثت اشتباكات متكرّرة بين الدين الناشئ حديثاً والديانات التي كانت موجودة من قبل، والتي سعت دون جدوى إلى وقف تقدم الإسلام وانتشاره. وكانت رسالة النبي محمد ﷺ سلمية تماماً في البداية، ومعارِضة للحرب حتى في شكل دفاع عن النفس.

ولم يكن يُسمَح للمجتمع المسلم طوال أربعة عشر عاماً بالدفاع عن نفسه ضد الهجمات، إلى أن مرّ عامان على الهجرة، فسُمح أخيراً للمسلمين بشنّ حرب دفاعية ضد الهجمات المتكررة التي قام بها تحالف القبائل المُشركة من مكة التي استمرت في مهاجمة المدينة في محاولة القضاء على الإسلام قضاءً مُبرَماً في موطنه الجديد. وفي نهاية المطاف، عندما أخلّ العرب المشركون باتفاق السلام، حاصر الجيش الإسلامي مكة حتى استسلم أهلها. وقد عفا النبي ﷺ عن جميع أعدائه السابقين، الذين طردوه من مسقط رأسه، وسلمياً دخل الكعبة، القبلة التي يتوجّه إليها المسلمون خمس مرات في اليوم في الصلاة. لقد حطّم كل الأصنام داخل الكعبة وحولها، ومن ثمّ أرسى راسخ الإيمان في إله واحد، إرث النبي إبراهيم ﷺ.

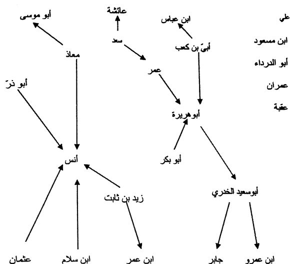
توخّى النبي محمد ﷺ أساليب غير رسمية لتوجيه أتباعه ونشر تعاليمه، دون أن يُقيّد نفسه بقيود الزمان والمكان. لقد كان التعليم ثابتاً وفي كل مكان. وبصرف النظر عن خُطب صلوات الجمعة، نادراً ما كان النبيّ ﷺ يُعطي دروساً عامّة. وبدلاً من ذلك، فقد قام بتوجيه الصحابة في مختلف مواقف الحياة على مائدة العشاء، وفي حفلات الزفاف، وفي ساحة المعركة، وفي السباقات الرياضية، وفي المزارع، وفي السوق، وفي أماكن أخرى. ببساطة، يمكن

وصف صيغة الحديث في معظم الأحيان بأنه حديث مائدة مرويّ عن النبي محمد ﷺ. وقد كان الصحابة الذين يشهدون حادثة من الحوادث ينقلون ما تعلّموه ولاحظوه إلى غيرهم من الصحابة الذين لم يتمكنوا من الحضور. ويوضح الشكل الرقم (٨ ـ ١) أنماط التبادل بين أبرز الصحابة الذين يُعدُّون حفّاظاً.

إثر وفاة النبي ﷺ عام ٦٣٢م بدأت مرحلة جديدة تماماً في انتشار رواياته؛ فقد كان الصحابة مصمّمين على حمل رسالته بحماسة كبيرة إلى أبعد الأراضي التي يمكن أن يصلوا إليها، من شمال إفريقيا إلى اليمن، ومن الأناضول إلى الهند. فإن ثقافة السفر فيما وراء الجزيرة العربية موجودة بالفعل فيما بينهم. وكان الصحابة المكّيّون على دراية خاصّة بالأراضي النائية، لأنهم سافروا مع القوافل التجارية إلى أماكن بعيدة. ولكن هذه المرة كانوا مُلزمين بحمل الإيمان الجديد معهم. في هذه الأراضي التقوا تلاميذ جداً تعلموا الإسلام منهم. إن خبرتهم السابقة مع ثقافات الشعوب وتضاريس الأراضي غير العربية ينبغي أن تكون لهم عوناً في جهودهم الرامية إلى كسب المسلمين الجدد [المؤلفة قلوبهم].

لم يشارك جميع الصحابة بالتساوي في تعليم الأجيال الجديدة. وكان أعظم معلم من بينهم عائشة، زوج النبي محمد ﷺ بعد وفاة خديجة، وقد كانت معلّمة أكبر عدد من الطلاب من جيل الصحابة والتابعين. وقد اعتبرت أم المؤمنين بمنزلة سلطة عظيمة للرجال والنساء على حد سواء في المسائل ذات الصلة بجميع القضايا الدينية والأخلاقية والفقهية والسياسية. وفي مناسبات عدة كان عليها أن تدافع عن حقوق المرأة من خلال عدم السماح للثقافة العربية الجاهلية بأن تتسرّب إلى تعاليم النبي محمد ﷺ القائمة على المساواة. ويوضح الشكل (٨ ـ ٢) أن عائشة ﵂ استقطبت عدداً كبيراً من الطلاب، ومن بينهم نافع والشعبي وسعيد بن المسيب وعبد الله بن شقيق العقيلي.

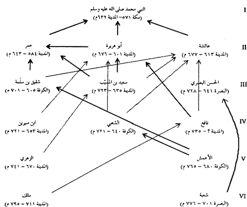
الشكل الرقم (٨ ـ ١)
نقل الحديث بين أبرز الصحابة



أما أبو هريرة، وهو ثاني أهم الصحابة في نشر الحديث، فقد اعتنق الإسلام قبل سنوات قليلة فحسب من وفاة النبي محمد ﷺ، وقد ثابر على لزوم النبي ﷺ ليراقب سلوكه عن كثب ويحفظ خطبه، كما اكتسب المعرفة بالحديث من الصحابة الآخرين الذين دخلوا في الإسلام قبله، وقد كان عمر من بين معلميه، على نحو ما يبيّنه الشكل الرقم (٨ ـ ٢). على طريق المعرفة، تخلى عن العمل واعتمد على الصدقة. في بعض الأحيان كان عليه أن يتحمل الجوع لعدة أيام، وكان ينتمي إلى زملائه من أهل الصُفّة، التي تتألف من الصحابة الحريصين الذين أمضوا معظم وقتهم في مسجد النبي ﷺ يستمعون إلى خطبه ويعلمون القادمين الجدد. وقد اختار النبي محمد ﷺ من بينهم من أرسله لهداية

القبائل وتعليمهم أمور دينهم. وعلى نحو ما هو مبيّن في الشكل الرقم (٨ - ٢)، فإنّ عدداً من أعلام جيل التابعين، مثل نافع وسعيد بن المسيّب والشعبي وابن سيرين درسوا على أبي هريرة.

الشكل الرقم (٨ - ٢)
الصحابة والتابعون، الطبقات من الأولى إلى الرابعة.
الأرقام الرومانية تمثل رقم الطبقة في قاعدة بيانات
(HADITHNET)



ومع ذلك، لم يكن عمر، وهو الصحابي الثالث الذي كان له أهم دور في نشر الحديث، قادراً على تفريغ نفسه كلّيّاً للتعلم، بسبب مسؤولياته العائلية. وبغرض تعويض ما فاته، أقام شراكة مع صحابي آخر. فقد كان الشريكان ينصرفان بالتناوب من العمل لقضاء اليوم مع النبي ﷺ، وفي المساء يتبادل أحدهما مع الآخر عند عودته من العمل ما تعلّمه من الرسول ﷺ(*). وفي وقت

(*) عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عُمَرَ، قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَجَارٌ لِي مِنَ الأَنْصَارِ فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ - وَهِيَ مِنْ عَوَالِي المَدِينَةِ - وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النُّزُولَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، يَنْزِلُ يَوْماً وَأَنْزِلُ يَوْماً، فَإِذَا نَزَلْتُ جِئْتُهُ بِخَبَرِ =

لاحق أصبح عمر الخليفة الثاني بعد أبي بكر، حيث استمر أكثر من عقد من الزمان. وخلال حكمه أسهم كثيراً في تطوير الشريعة الإسلامية. وقد درّس عمر أبا هريرة وسعيد بن المسيّب وابن شقيق من بين آخرين كثيرين، وسعى جاهداً إلى إرساء مبدأ العدالة في القانون، الذي أكسبه لقب عمر العادل.

ومع ذلك فقد كان من الصعب الحفاظ على العدالة في هذا المجتمع العالمي الجديد؛ إذ اندلعت الحرب الأهلية الأولى في التاريخ الإسلامي نحو نهاية عهد الخليفة عثمان بن عفان ﷺ، الذي سقط ضحية لتلك الحرب، التي استمرت خلال فترة حكم علي بن أبي طالب ﷺ. استمر العلم حتى في أوقات الاضطراب الاجتماعي والسياسي. وفي نهاية المطاف أدت الصراعات الداخلية إلى وضع حد لحكم الخلفاء الراشدين الأربعة (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي)، وبدأ الحكم الأموي.

مع نقل السلطة إلى الأمويين أصبحت العاصمة الجديدة، دمشق، مركزاً للتعلم، وجذبت العديد من العلماء العظماء من أجيال الصحابة والتابعين. كما برزت الكوفة والبصرة كذلك بوصفهما مراكز جديدة للتعلم، تشهد على بنية المراكز المتعددة للعلم الإسلامي في ذلك الوقت. ومع ذلك، فقد ظلت المدينة المنورة واحدةً من المراكز المهمة لعلم الحديث.

لم يكن الصحابة علماء محترفين كما نراهم عادة اليوم؛ كانوا في المقام الأول تجاراً ومزارعين وحكّاماً ومحاربين. ولقد شرع العلم في التباين مع تلك الوظائف تدريجيّاً. لم يكن التعليم منظّماً في جداول دراسية. لقد تعلموا ودرّسوا في سياق الحياة اليومية، في السوق وفي المنزل وفي ساحة المعركة وفي المسجد. لم يفصلوا بين العمل والمعرفة أو الإيمان والممارسة. ولم ينتظر العلماء أن تدفع لهم الحكومة أو طلابهم مقابلاً لخدماتهم، وكان عليهم أن يتدبّروا أمر تكاليف حياتهم؛ إذ يُعدُّ تعليم ما عرفوه بالنسبة إليهم ضرباً من الوفاء الروحي والالتزام وطريقة لإرضاء الله تعالى. على الرغم من أنه كان عبئاً أكبر على العلماء أن يوفروا الدخل اللازم لإعاشة أسرهم مع الحِفاظ على

= ﴿ذَلِكَ الْيَوْمِ مِنَ الْوَحْيِ وَغَيْرِهِ، وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ﴾ [. . .]. **صحيح البخاري** كتاب العلم. باب التناوب في العلم (المترجم).

عملهم العلمي، في الوقت نفسه، فإن ذلك يضمن قدراً أكبر من الاستقلالية بالنسبة إليهم. واستمر هذا التقليد في وقت لاحق، ذلك أن معظم العلماء الربّانيّين ظلّوا ببراعة على مسافة من حكام زمنهم، ومن ثم تجنّبوا أن تقوم الدولة باحتوائهم.

لمّ الخليفة الأموي الأول معاوية (٦٦١ ـ ٦٨٠م) شمل المجتمع بعد الحرب الأهلية التي أنهت حكم الخلفاء الراشدين. وبفضل سلطة مركزية قوية، أعاد تأسيس الاستقرار الاجتماعي والسياسي، الذي كان لازماً لتحقيق النمو الفكري. لم يحكم الأمويون بأغلبية ساحقة من الإجماع وإنما بالقوة، ولكنهم حافظوا على الاستقرار والتوسع في الإمبراطورية. وفي ظل حكمهم انتشر الإسلام في شمال إفريقيا وإسبانيا وبلاد ما وراء النهر والسند.

وقد واصل علم الحديث النمو بشكل مطرد خلال العصر الأموي دون انقطاع. ولولا مهارة معاوية السياسية البارعة وعبقريته لتحطم المجتمع العالمي الناشئ حديثاً. ولو استمرت الحرب الأهلية لفترة أطول من الزمن لعانت سلاسل الرواة من الانقطاع. ومع ذلك، فقد جرى إلقاء اللائمة على معاوية لتحويله نظام الخلافة القائم على الجدارة إلى حكم وراثي في سلالته، وذلك منذ أن جعل ولاية العهد بعده لابنه يزيد.

وهذا أمر غير مقبول لدى بعض شرائح المجتمع، وقد أثار حرباً أهلية أخرى استمرت من عام ٦٨٠م إلى عام ٦٩٢م. ولم يمتنع الأمويون عن إراقة الدماء للحفاظ على قوتهم. وشمل الضحايا حتى حفيد النبي محمد ﷺ الحسين، الذي استُشهد في كربلاء بالعراق، ومثّل حدث استشهاده تقسيماً ظلّ مستمرّاً يشقّ المجتمع الإسلامي بأكمله، بوصف ذلك الحدث «أكثر من أي نزاع حول القانون أو اللاهوت أو أي كراهية بين القبائل والأعراق والمجموعات اللغوية» (Lapidus, 1988, 59). وهكذا شكّل علماء الحديث الشيعة شبكة منفصلة من نقل الحديث ووضع مفاهيم وأساليب مميزة لنقد الحديث، لأنهم رفضوا نقل الحديث عن خصومهم الذين يتبنون وجهات نظر سياسية مختلفة عنهم بشأن خلافة علي وذريته، كما اهتموا بأقوال زعمائهم الدينيين وأئمتهم وعاملوها بوصفها حديثاً. وكان علماء السنة يعاملون جميع وجهات النظر العلمية على قدم المساواة، بصرف النظر عن مؤيديها. أما مبدأ الحكم فقد تأسّس في الفكر السّنّي بأن «الاجتهاد لا يمكن أن يبطل اجتهاداً آخر».

خلال الفترة الأموية ظهرت مراكز فكرية جديدة. وكما هو مبيّن في الشكل (٨ ـ ٢)، فإن عدد علماء البصرة والكوفة في جيل التابعين يشهد على ذلك؛ فقد كانت البصرة تضمّ تابعين عظماء مثل حسن البصري (٢١ ـ ١١٠هـ)، في حين أن الكوفة تضمّ ابن شقيق (١٧ قبل الهجرة ـ ٨٣هـ) والشعبي (١٩ ـ ١٠٣هـ). أمّا سعيد بن المسيّب (١٤ ـ ١٠٥هـ) ونافع (ت. ١١٧هـ) وابن سيرين (٣٣ ـ ١١٠هـ) فقد كانوا يقيمون في المدينة المنوّرة. وقد تولى هؤلاء العلماء التعليم في بيوتهم ومساجدهم، كما أنتجوا نصوصاً مكتوبة كذلك.

ومن بين أبرز العلماء من جيل التابعين يتمتع مالك بأطول تأثير دائم، لأنه ألّف **الموطأ**، وهو يُعدُّ واحداً من أهم كتب الحديث، والذي لايزال يُستخدم بشكل عام ويُستشهد به. وقد نشأ المذهب المالكي في الفقه الإسلامي معه. أعطى الأولوية لعمل أهل المدينة المنورة بوصفه مصدراً من مصادر التشريع، لأن عمل أهل المدينة، كما قال الإمام مالك، جرى بتوجيه من النبي محمد ﷺ وأصحابه. على الرغم من طلبات الخلفاء فقد رفض الإمام مالك السماح لكتابه **الموطأ** بأن يصبح القانون الرسمي للدولة، كما أنه لم يوافق على تعليم الأمراء في قصر الخليفة، بل طلب منهم أن يأتوا إلى بيته إذا أرادوا أن يتعلموا منه(*).

على عكس مالك، فضّل الزُّهري، الذي عاش قبل جيل مالك، التعاون مع القصر الأموي؛ واستخدم المصادر الموجودة تحت تصرّفه لجمع المزيد من الأحاديث. أثمرت هذه الجهود أُكُلَهَا؛ لأنه أضحى منشأ روايات كثيرة. في القصر الأموي كان الزّهري يدرّس الأمراء ويقدّم للخليفة المشورة في المسائل الدينية.

وكان الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ـ أو لفترة وجيزة عمر الثاني ـ عالماً عظيماً في الحديث. حتى وإن لم يكن أحد العلماء الثلاثة الأبرز في عصره، فقد كان يُعرف باسم الحافظ. وقد استمر حكمه لمدة ثلاث سنوات فقط (٧١٧ ـ ٧٢٠م) قبل وفاته. ولكن جهوده من أجل دولة فاضلة أصبحت

(*) جاء أن أبا جعفر [المنصور] قال لمالك: ضع للناس كتاباً أحملهم عليه، فكلّمه مالك في ذلك ـ أي مانعه مالك في حمل الناس على كتابه ـ فقال: ضعْه، فما أحد اليوم أعلم منك. فوضع **الموطأ**، فلم يفرغ منه حتى مات أبو جعفر. انظر: أبو الفضل القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق عبد القادر الصحراوي، ط ٢ (الدار البيضاء: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص٧١ (المترجم).

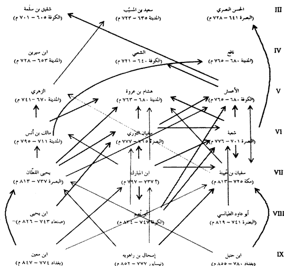
أسطورية، مثل تلك الجهود التي قام بها عمر الأول، الذي كان يُعدُّ رمزاً للعدالة. على عكس أسلافه الأمويين، الذين ينظرون إلى دولتهم كإمبراطورية عربية، عاد عمر الثاني إلى مقاربة الجدارة التي كان يعتمدها الخلفاء الراشدون، ورأى أن هيمنة طائفة عرقية واحدة على الشعوب الأخرى كانت مفارقة تاريخية بعد ظهور الوحدة الإسلامية العالمية:

إن خصومات العرب وغير العرب يجب أن تُحلَّ في ظلّ وحدة إسلامية عالمية. كما رأى عمر ذلك، لم تكن المشكلة مجرد استرضاء الداخلين في الإسلام مع الاحتفاظ بالسيادة العربية؛ بل رأى أن الإمبراطورية لم تعد قادرة على أن تكون إمبراطورية عربية، بل يجب أن تكون هيمنة لجميع المسلمين، ومن ثمّ أيّد دخول جميع شعوب آسيا الغربية إلى الإسلام، وقبولها على قدم المساواة مع العرب (Lapidus, 1988: 63).

إلا أن خلفاء بني أميّة الذين حكموا بعد عمر بن عبد العزيز لم يحافظوا على رؤية «الملك الفيلسوف»، وأدى فشلهم في القيام بذلك، في نهاية المطاف إلى انهيار الأسرة الأموية في عام ٧٥٠م، وما بعده شهدنا صعود العباسيين الثوريين، مع أيديولوجية أكثر شمولية ومساواة. «في ظل العباسيين، لم تعد الإمبراطورية ملكاً للعرب، على الرغم من أنها احتلت أراضيها، ولكن لجميع الشعوب المسلمة وفي الشبكات الناشئة من الولاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي عرفها مجتمع شرق أوسطي عالمي جديد» (Lapidus, 1988: 70-71). وقد أنشأ العباسيون تحالفات ودمجوا الفرس والمسيحيين النسطوريين واليهود والشيعة في إدارتهم.

وبمعنى ما، فقد أثبتت الثورة العباسية قوة المحيط على المركز: إذ ظهرت في خراسان، وخاصة حول مدينة مرو، وأطاحت الحكم في دمشق. ومع ذلك، فإن المعارضة الشيعية، ومقرها في الكوفة، وهي مدينة أقرب إلى المركز، ظلت غير فعالة في دافعها الثوري ضد العباسيين. لم تكن الحياة الفكرية مختلفة جداً. لقد ازدادت قوة المحيط بشكل مطرد، حيث سيطر العلماء غير العرب تدريجياً على الحياة الفكرية، بما في ذلك العلوم الدينية وعلوم الحديث.

الشكل الرقم (٨ ـ ٣)
تابعو التابعين، الطبقات من ٥ إلى ٧.
الأرقام الرومانية تمثّل أرقام الطبقات في قاعدة بيانات
(HADITHNET)



وخلال الحكم العباسي، كما يوضحه الشكل الرقم (٨ ـ ٣)، حافظ كل جيل على تقليد الأجيال السابقة من خلال توسيع سلسلة الذاكرة أكثر عبر الزمن.

وقد برزت بغداد، التي أسّسها النظام العباسي الجديد، مركزاً جديداً للحياة الفكرية، ولعبت دوراً مستمرّاً في التاريخ الفكري للإسلام؛ «فقد بلورت الثقافة التي أصبحت هي الحضارة الإسلامية» (Lapidus, 1988: 70)؛ إذ ظلّت بغداد أكبر مدينة في العالم خارج الصين حتى صعود إسطنبول في القرن السادس عشر.

من خلال إنشاء بغداد كان العباسيون يهدفون إلى التميُّز عن النظام القديم. وكانوا يطلقون على عاصمتهم بغداد (مدينة السلام)، ويمكن الوصول إليها من الطرق الرئيسية بين العراق وإيران وسوريا، ويمكن الوصول إليها عن طريق البر والبحر. وقد كانت محطة مريحة للمسافرين للأغراض الدينية والأكاديمية والتجارية، بين الأجزاء الشرقية والغربية من الإمبراطورية؛ فعلماء الحديث، على سبيل المثال، من إيران وأذربيجان وجنوب ووسط آسيا، في طريقهم ذهاباً إلى مكة وعودة منها، يتوقفون في بغداد ويتبادلون الروايات مع العلماء المحليين.

وقد ظلت العلاقة بين العباسيين والمثقفين غامضة؛ إذ فشلت جهودهم في ضمّ علماء مثل أبي حنيفة ومالك. لكنهم نجحوا في ضمّ المعتزلة. ولم يرتكب أبو حنيفة ومالك الخطأ المؤذي الذي وقعت فيه المعتزلة. وقد دفعت هذه الفرقة الثمن على المدى الطويل: فقد اختفوا. لكنّ مذهبي أبي حنيفة ومالك بقيا موجودين إلى اليوم. كان ابن حنبل هو القائد الرئيسي ضد المعتزلة، وقد اضطُهد من أجل ذلك. إن فترة اضطهاد العلماء، الذين اختلفوا مع المعتزلة حول مسألة خلق القرآن، هيّأت نهاية كل من المعتزلة والعباسيين؛ فقدْ فَقَدَ العباسيون الشرعية في عيون المثقفين وعامة الناس، وكانوا متهمين بالبدعة والقمع. لقد ابتعد المجتمع العلمي نفسه عن حكمهم وأصبح أكثر وعياً باستقلاليته فيما يتعلق بالدولة. «ومن ذلك الوقت فصاعداً، تطور الإسلام في استقلالية كاملة. . . تحت رعاية المعلمين الدينيين» (Lapidus, 1988: 125).

وبناء على ذلك، تطوّرت الأحاديث والشريعة الإسلامية في المراكز الحضرية على أيدي طبقة العلماء المستقلة نسبيّاً دون رقابة مباشرة من قبل الدولة أو مساعدة منها. وقد أسس العباسيون أكاديمية بيت الحكمة لتعزيز العلوم الطبيعية وعلم الفلك وترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية. ولم تكن هناك منظمة موازية للعلوم الدينية، وقد تُرك ذلك للجهود الخاصة التي بذلها العلماء الذين رفضوا ضمّ الدولة لهم وسعوا إلى الحفاظ على استقلاليتهم. لقد حافظ العلماء على خطابهم النقدي دون [أن ينخرطوا] لا في المشاركة السياسية النشطة ولا في التمرّد.

«أكد علماء المدن المساواة الدينية والمساءلة السياسية والقيم الشخصية على أساس الوحي القرآني والهوية العربية لسكان المدينة» (Lapidus, 1988: 123).

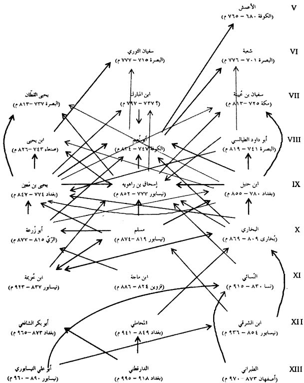
ولقد سهُل الحِفاظ على الاستقلال الفكري مع بدء تفكك السلطة المركزية للعباسيين عندما اكتسبت القوى الإقليمية مكانة بارزة بعد القرن التاسع للميلاد (٨٣٣ ـ ٩٤٥)؛ إذ سمحت الدولة العباسية الضعيفة للخطاب الفكري بالتطور بحرية، وفي الوقت نفسه ضمنت الاستقرار السياسي اللازم للنمو الفكري. ولم يكن أيٌّ من مؤسسي المذاهب السنّية، الذين كانوا جميعاً حفّاظاً، على صِلات وثيقة مع الدولة. في الواقع، كانوا يسعون إلى التهرب من الخلفاء. اختار أبو حنيفة الموت تحت التعذيب في السجن، وهو في سنّ الشيخوخة، بدلاً من قبول الدخول تحت جناح الخليفة.

والملاحظات نفسها صحيحة بالنسبة إلى مؤلفي كتب الصحاح الستة: البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه وأبو داود والترمذي. هذا الأخير (أي الترمذي) لا يظهر في الشكل الرقم (٨ ـ ٤)، لأن بياناتنا لا تشير إلى أنه كان أحد العلماء الثلاثة الأبرز في جيله. كما تجنب هؤلاء العلماء سيطرة النخبة الحاكمة عليهم، وفضلوا الحِفاظ على استقلاليتهم، حتى لو كانت تنطوي على أعباء مالية واضطهاد دائم؛ فالبخاري، على سبيل المثال، تحمل الجوع في أثناء سفره، ولكنه رفض دعواتٍ من الحكّام؛ في نهاية حياته، عندما بلغ الضغط درجةً لا تُحتمل، اختار أن يعيش ما بقي له من أيام حياته في قرية معزولة بالقرب من بخارى، حيث ولد.

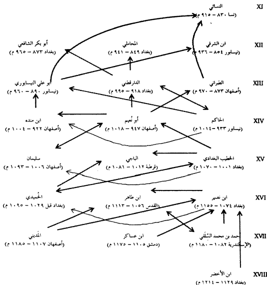
ونحن ندرس الأصول الجغرافية لمؤلفي الكتب الصحاح الستة نلاحظ أنها ليست فقط بنية متعدد المراكز لشبكة نقل الحديث، ولكنها أيضاً دلالة على قوة المحيط التي يمارسها على المركز؛ فقد جاء البخاري من بخارى، ومسلم من نيسابور، والنسائي من نسا [في بلاد خراسان قديماً، تركمانستان حاليّاً]، وابن ماجة من قزوين، والترمذي من ترمذ. وباستثناء البخاري، الذي جاء من آسيا الوسطى، كان هؤلاء العلماء العظماء من بلاد فارس. ويمكن النظر إلى هذه الظاهرة على أنها تأكيد للطابع الدولي حقّاً لعلم الحديث، مع اللغة العربية بوصفها لغة مشتركة.

ويظهر الشكل (٨ ـ ٤) معدلاً عالياً من النشاط بين العلماء في هذه الفترة. وقد كان كلٌّ من عدد العلماء في كل طبقة وعدد الروابط بينهم أعلى. وعلاوة على ذلك، فقد أظهر العلماء رغبة أكبر في الحفاظ على أقصى مدى ممكن للأجيال بين المعلّمين والطلاب. ومع ذلك، فإن المقارنة بين الشكلين الرقمين (٨ ـ ٤) و(٨ ـ ٥) ينبغي أن توضح أن الأجيال اللاحقة اتسمت بعدد أقل من الحفّاظ، وبعلاقات أقل بين الحفّاظ، وبتناقص الاهتمام بالمدى الأقصى للصلات بين الأجيال.

الشكل الرقم (٨ ـ ٤)
ظهور الصحاح الستة، الطبقات من ٨ إلى ١٢.
الأرقام الرومانية تمثل أرقام الطبقات في قاعدة بيانات
(HADITHNET)



الشكل الرقم (٨ ـ ٥)
التثبيت. الطبقات من ١٣ إلى ١٦
الأرقام الرومانية تمثل أرقام الطبقات في قاعدة بيانات
(HADITHNET)



ويمكننا كذلك أن نلاحظ المزيد من التوسع في شبكة نقل الحديث نحو المناطق الشرقية والغربية المسلمة من قرطبة (موطن الباجي) إلى أصفهان التي ينحدر منها الطبراني الكبير وأبو نعيم وابن منده، وكذلك إلى نيسابور، التي كانت موطن أبي علي والحاكم وسليمان. ونرى كذلك تزايد أهمية القدس، موطن ابن طاهر. وقد ظلّت بغداد مركزاً مهمّاً، حيث أقام هؤلاء العلماء العظماء مثل الدارقطني والخطيب وابن ناصر والحميدي. وقد عمل هؤلاء

العلماء على تنقيح الأعمال السابقة وإعادة تنظيمها وكتابة التعليقات عليها لجعلها أكثر سهولة وفي متناول الطلاب وعامة الناس.

وقد أسهمت جهود هؤلاء العلماء إلى حد كبير في زيادة عقلنة نقل الحديث وترسيخه. وقد أضحى نقل الصحاح الستة جزءاً معيارياً من التدريب في تلك الفترة، وقد جلب فاعلية كبيرة لتعليم الحديث؛ إذ يمكن للطالب الحصول على المعرفة الحديثية في فترة أقصر نسبياً من خلال دراسة هذه الكتب، على النقيض من الفترة السابقة، حيث كان مطلوباً من الطالب أن يجمع الحديث بطريقة مجزّأة؛ فبدلاً من جمع الروايات الفردية ونقلها، يبدو تعلُّم الكتب الصحاح الستة ونقلها بوصفها حزمةً أكثر فاعلية للمعلمين والطلاب على حد سواء.

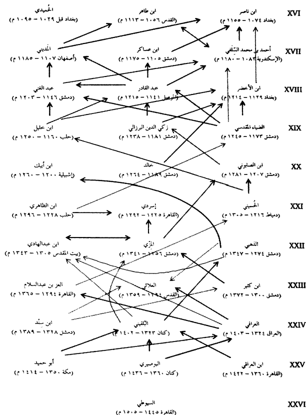
ولمّا أصبح جمع الحديث مهمة لا تستغرق من الطالب وقتاً طويلاً فقد انتقل تركيز طلاب الحديث الأساسي إلى النشاط التفسيري، فأنتجوا تعليقات كثيرة على المجاميع الحديثية من خلال استكشاف التضمينات الكلامية والفقهية والأخلاقية للحديث. في تلك التعليقات عادةً ما كانوا يقارنون بين التفسيرات السابقة قبل تقديم تفسيراتهم الخاصة.

ومع انهيار السلطة العباسية خلفتها دول مستقلة، ابتداء من القرن العاشر للميلاد (٩٤٥ ـ ١٢٢٠)، قبل الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر (١٢٢٠ ـ ١٢٦٠). ومع ذلك، فقد حافظ الخليفة العباسي على رمزيته خلال مدة طويلة من الزمن. وظهرت خلال هذه الفترة الدولة الفاطمية (٩٦٩ ـ ١١٧١)، كما ظهر حكم المماليك (١٢٥١ ـ ١٥١٧) في مصر، وحكم السلاجقة في الأناضول والشام (١٠٨١ ـ ١٣٠٧).

في هذه المرحلة نلاحظ المزيد من الانعكاسية الذاتية من جانب العلماء فيما يتعلق بنشاطهم وشبكتهم؛ إذ أنتج المزي (ت. ٧٤٢هـ) والذهبي (ت. ٧٤٨هـ) أكثر الأعمال شمولاً في تاريخ اختصاص علوم الحديث وشبكته؛ كما انتقدا زملاءهما لعدم ارتقائهم إلى أعلى المعايير المطلوبة.

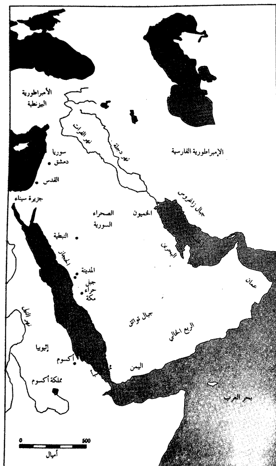
وقد أصبحت الاتجاهات التي لاحظناها أعلاه من الطبقات ١٣ إلى ١٦ أوضح في هذه الفترة، وهي تتطابق مع الطبقات من ١٧ إلى ٢٦ (انظر الشكل الرقم (٨ ـ ٦). وقد توسعت مؤسسات تعليم الحديث (دُور الحديث) بشكل متزايد مع انتشار كليات الحديث في جميع أنحاء العالم الإسلامي، من البلقان إلى الهند.

الشكل الرقم (٨ ـ ٦)
أفول الطبقات من ١٧ إلى ٢٦.
الأرقام الرومانية تمثل رقم الطبقة في قاعدة بيانات
(HADITHNET)

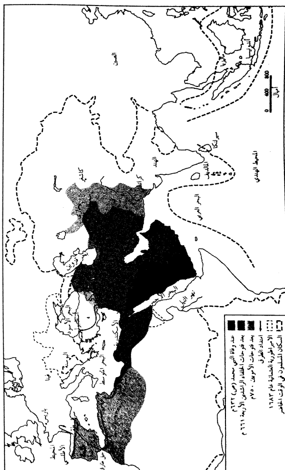


الخريطة الرقم (٨ ـ ١)

الجزيرة العربية خلال عصر النبي محمد ﷺ



الخريطة الرقم (٨ ـ ٢)
انتشار الإسلام



ويتمحور التدريس في هذه الكليات حول الكتب الستة، إذ يدرس الطلاب سلاسلها ونصوصها. وبذلك فقد أصبح انتقال الحديث في نهاية المطاف روتينياً؛ لأنه بلغ مزيداً من الفاعلية خلال مراحل متعاقبة من العقلنة، من سرد الروايات المفردة إلى سرد مجموعة تتألف من كتب ستة.

ولم تترك هذه الإنجازات الكثير مما ينبغي عمله، مثلما ذكر ابن خلدون، إذ خلُص العلماء في وقت لاحق إلى أن هذه الإنجازات السابقة لم تترك إلا القليل للأجيال اللاحقة كي تقوم به للحفاظ على السنّة. وهذا ما صنعته الكليات العثمانية للحديث في إسطنبول والبلقان والأناضول؛ فقد ظهرت الإمبراطورية العثمانية في أواخر القرن الثالث عشر في غرب الأناضول، ولكن توسعها شرقاً جاء بعد ذلك بكثير، بعد القرن السادس عشر (انظر الخريطتين الرقمين (٨ ـ ١) و(٨ ـ ٢)). إذ كان المماليك يحكمون مصر قبل التوسع العثماني. وقد عاش الحافظان الشهيران العز بن عبد السلام والسيوطي تحت حكم أولئك المماليك، وقد حافظ هذان العالمان في وقت لاحق على تقليد أسلافهما الربانيين من خلال التهرب من الحكّام وانتقادهم عندما ينحرفون عن الشريعة الإسلامية. وعلى وجه الخصوص، فقد أصبح العز بن عبد السلام مضرب المثل في جموحه عن النظام المملوكي. وعندما غزا العثمانيون مصر لم يستطيعوا العثور على الحُفّاظ العظماء، لأنهم قد اختفوا للتو. وعلى أي حال، فإن الحكام العثمانيين والعلماء لم يكن تركيزهم متجهاً إلى الحديث، ولكن إلى الشريعة الإسلامية؛ لبسط النظام والحفاظ عليه في الإمبراطورية العالمية الشاسعة.

حالة خرافية: ابن حجر بين المعرفة والحب

بعد هذا المسح السريع، يمكن لنا أن نركز الآن على مثال معين لتسليط مزيد من الضوء على عالَم علماء الحديث. وبهذه الطريقة قد نتمكّن بقدر معيّن من تعويض التفاصيل غير الكافية في رحلة القرون التي أجملناها في بضع صفحات. وفي الواقع فإن كل جيل وكل عالم يستحق دراسة بشكل مستقل، ولكن هذا يتجاوز مقصد هذا الكتاب ومداه. وسوف نستخدم سيرة ابن حجر (٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ)، التي كتبها طالبه الشهير والمؤرخ السخاوي في مجلدين هائلين[٦].

(٦) انظر كتاب: شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام** =

ابن حجر هو واحد من أرفع علماء الحديث منزلة في تاريخ الإسلام، ونظرة فاحصة على حياته سوف تسلط المزيد من الضوء على تنشئة علماء الحديث ومسارهم المهني. فتعليم الحديث في الإسلام في العصور الوسطى يمكن أن يُعدَّ مماثلاً لتعليم العلوم الإنسانية في عصرنا. إضافة إلى المحتوى الديني، فإنه يضم مصدراً غنيّاً من المعرفة حول التاريخ الإسلامي. ومن ثم فإن الحديث كان جزءاً لا يتجزأ من التعليم والأدب في المجتمعات الإسلامية. وعلاوة على ذلك، فبالنسبة إلى معظم الطلاب، مثل ابن حجر، فإن دراسة الحديث تعني متابعة الدعوة، وهي مهنة لتحقيق إنجاز روحي وفكري.

وقد درس ابن حجر لأول مرة في القاهرة على أبرز العلماء. وفي وقت لاحق، مثلما فعل كل طلبة الحديث الجادّين في ذلك الوقت، أعدّ ابن حجر نفسه للقيام برحلات أكاديمية في الخارج لجمع الحديث مع سلاسل أقصر والدراسة على أقدم أئمة الحديث وأبرزهم. وقد كان متسابقاً ممتازاً في هذا المضمار[٧]. وكان هذا يعتبر جزءاً من كونه طالباً جيّداً لأنه وفّر الوقت[*].

قام ابن حجر بوصفه طالباً شابّاً بزيارته الأولى إلى حلب، وهي مدينة سورية على طرق التجارة، معروفة بوصفها مركزاً فكريّاً وتجاريّاً؛ وهناك التقى ببعض أقدم أئمة الحديث. وتلقى ابن حجر من معلمي الحديث المعتبرين في حلب روايات ذات عُقَد أقلّ في سلاسل القوّة وسلاسل موازية أكثر للروايات التي تعلمها بالفعل من معلّميه في القاهرة. كما أطلعوه على شروحهم للروايات.

= **ابن حجر**، حققه إبراهيم باجس عبد المجيد (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩)، الذي يمثّل سيرة موسعة وشديدة التفصيل لابن حجر ألّفها طالبه المقرب السخاوي. وهو مليء بقصص تنبض حيوية، لا يمكن لنا الحكم على صحّتها. ومع ذلك، فإنها تخدم غرضاً مهمّاً من خلال تسليط الضوء على ثقافة علماء الحديث، وإلا فإنها كانت ستظل في ظلام التاريخ. من ذلك أن القصة الأسطورية، المذكورة أدناه، حول تضحية ابن حجر بحبه من أجل المعرفة تُبرز، بغضّ النظر عن تاريخية هذه القصة، التركيز الكبير في ثقافة طلبة الحديث على السعي وراء المعرفة.

(٧) للاطلاع على تكنولوجيا النقل والمواصلات في القرون الوسطى، انظر:

Richard Bulliet, *The Camel and the Wheel* (New York: Columbia University Press, 1990).

(*) يقول شعبة رحمه الله تعالى: ما رأيت أحداً قط يعدو إلا قلت: مجنون أو صاحب حديث. يعني: إما مجنون لا يبالي بأن يعدو في الطريق، أو صاحب حديث تأكله الغيرة على الوقت، فيجري بسرعة حتى يوفر الوقت. ويقول الحافظ أبو إسماعيل الهروي الأنصاري رحمه الله تعالى: المحدث يجب أن يكون سريع المشي، سريع الكتابة، سريع القراءة. وبعض العلماء قال: يمكن أن يزاد: سريع الأكل. انظر: محمد أحمد إسماعيل المقدم، **سلسلة علوّ الهمّة**، ج ١١، ص٢٠ (المترجم).

وكان في منافسة مع زملائه الطلاب للحصول على سلاسل أقصر وكذلك على سلاسل متوازية أكثر قوة جنباً إلى جنب مع فهم أفضل لمحتواها. إن أقصر سلاسل السرد ـ التي تعني مستويات أقلّ من الكلام المنقول ـ لا يمكن جمعها إلا إذا سافر الطالب إلى الخارج للدراسة مع أقدم أساطين العلم. تعتمد مكانة ابن حجر المستقبلية بوصفه عالماً على فرصته التي تحققت له في أن درس طالباً على يد أساطين العلم الأكثر شهرة في عصره. نظراؤه في بلده كانت لديهم الروايات نفسها، ولكنها مروية عن معلمين أصغر سنّاً، ومن ثم فقد كانت ذات سلاسل أطول للمراجع وذات مستويات أكثر من الكلام المنقول عنهم.

عندما وصل ابن حجر لأول مرة إلى حلب لم يكن يعلم أن ليست المعرفة فحسب ولكن الحب كذلك كان ينتظره. وهناك التقى ليلى، فتاة سرقت قلب طالب الحديث الشاب المتألق. هذا التطور كان يمكن أن يعرّض طموحاته العلمية للمحاكمة ويعرض للخطر جميع الخطط التي كان قد قدمها قبل مغادرته بلده. هذا الحب غير المتوقع لليلى قد يكون شغل ابن حجر وشتّت انتباهه لدراسته. ومع ذلك، ولحسن الحظ، لم يكن ابن حجر ليقمع حبّه ويخفيه، على عكس معاصره، العالم المسيحي الشاب في رواية أمبرتوإيكو التاريخية **اسم الوردة**. فالرهبانية في الإسلام ممنوعة، وعالم الدين لا يختلف عن الرجل العادي فيما يتعلق بالحب والزواج. وعلاوة على ذلك، فإن الحب والزواج من سنن الأنبياء ﷺ. لذلك قرر ابن حجر وليلى أن يتزوجا بينما يواصل دراسته وسعيه إلى الحصول على روايات أكثر قيمة عن مراجع مُعتَبَرين.

وابن حجر ـ وفق العرف الجاري به العمل في زمنه ـ إما نَسَخَ كُتب علماء حلب المشهورين أو استأجر نُسّاخاً لينسخوا له نُسخاً منها. وقد كان امتلاك نسخة من كتاب الحديث قيمة محدودة عدا الاستخدام الشخصي. ومن أجل الحصول على النسخة المقبولة للاستخدام المحتمل في التدريس والاستشهاد كان على المرء أن يدرس الكتاب على مرجع؛ أي على يدي الشخص الذي كتبه أو أحد طلابه المرخّص لهم بتدريس ذلك الكتاب إذا لم يكن المؤلف على قيد الحياة. وتتضمن دراسة الكتاب قراءته ومناقشته بدقة مع المعلم، من الجلدة إلى الجلدة، ما لم يقرّر المعلم خلاف ذلك، في ضوء الحصيلة المعرفية السابقة للطالب ومستوى فهمه. وبحسب الظروف، إما أن يتولى المعلم القراءة أو يتولّاها الطالب. وفي المصطلحات المستخدمة في تعليم الحديث تسمى الأولى

«القراءة» في حين أن الأخيرة تُسمّى «السماع»[8]. كان هذا التمرين أيضاً وسيلة ممتازة لتصحيح المخطوطة. إن الإذن باستخدام كتاب أو جزء منه، حتى لو كان عبارة عن حديث واحد، يتم تسجيله في وثيقة مكتوبة تسمى الإجازة. من دون هذا الإذن، لا يُعدُّ استخدام العالِم كتابَ عالِم آخرَ أمراً مقبولاً من الناحية الأخلاقيّة (Makdisi, 1981 and 1991).

بعد كل كتاب يقرأه إمّا ابن حجر على شيخه أو يقرأه الشيخ على ابن حجر، يتولى الشيخ التوقيع على ظهر نسخة ابن حجر، مما يجيز له أن يروي الرواية لطلابه، ربما لمدة أربعين أو خمسين سنة، إذا مدّ الله في عمره. ولقد اهتم الطلاب المُقبلون على ابن حجر به معلّماً فقط عندما عُمِّر بعد وفاة أقرانه. منذ ذلك الحين أصبحت سلاسله أقصر. وهكذا، كان ابن حجر، في أثناء الكتابة وحفظ الرواية، يأمل كذلك أن يُعيد نقلها يوماً ما إلى الأجيال الشابة، وهو احتمال يعتمد على امتداد عمره حتى يصبح طلابه زملاء له، وهو الأمر الذي ليس له فيه ناقة ولا جمل.

في تلك المرحلة كان لابن حجر أن يختار بين البقاء مع ليلى أو اتباع الشروط الضرورية لتحقيق نجاحه المهني. وبما أن ابن حجر تقيّد بدقة بمبادئ النجاح المذكورة آنفاً، والتي تبلورت على مر القرون في مجتمع علماء الحديث، فإنه لم يستغرق وقتاً طويلاً لإنهاء جمع الحديث في حلب من أقدم علماء المدينة. وكانت ليلى تحت الضغط كذلك؛ لأنها واجهت معضلة: كان عليها أن تختار بين اتباع ابن حجر لمستقبل غير معروف في الأراضي النائية التي يسافر إليها الحبيب، أو البقاء مع عائلتها في حلب. وقد استتبع أحد هذه الخيارات السفر الطويل ذهاباً وإياباً من مراكز تعليم الحديث وإليها مثل الجزيرة العربية واليمن وآسيا الوسطى وإيران والهند والأندلس.

قررت ليلى وابن حجر معاً التضحية بحبهما. اتخذ ابن حجر قراراً صعباً بمغادرة الحبيبة خلفه، كما فعل معاصره، وهو عالم مسيحي في رواية إيكو. ولكن في حالة ابن حجر كانت التضحية طوعية بالحب من أجل المعرفة. كان هذا قراراً مؤلماً أشدّ الإيلام لكل من ابن حجر وحبيبته ليلى. تذكّر ابن حجر دائماً ليلى وأعرب عن حزنه على حبهما في قصائده [من الطويل]:

---

(8) انظر الفصل الثالث لمناقشة أكثر تفصيلاً لمختلف أساليب السرد وكيفية تدوينها.

رحلتُ وخلَّفتُ الحبيبَ بداره   برُغمي ولم أجنحْ إلى غيره مَيْلا
أُشاغلُ نفسي بالحديث تَعَلُّلاً   نهاري وفي ليلي أحنُّ إلى ليلى

وقد يرى بعضهم أن ابن حجر اختار الخيار الصائب عند استعادة الأحداث، من خلال إعطائه الأولوية إلى محركه الداخلي طلباً لمزيد من المعرفة على شغفه، لأن ابن حجر أصبح في وقت لاحق أحد أعظم العلماء في الثقافة الإسلامية على مر الزمان؛ فمرجعيته لا خلاف عليها في مجال الحديث، فقد جاء زملاؤه وطلابهم وأجيالهم اللاحقة ليخاطبوه بلقب شيخ الإسلام. وهذا اللقب يعني في ثقافة علماء الحديث أعلى منزلة في المعرفة الإسلامية، ولم يُمنح إلا لعلماء متميزين بشكل استثنائي، لا يتجاوز عددهم الأربعين طوال التاريخ الإسلامي كله (السخاوي، **الجواهر والدرر**)[9]. ولقد كانت هناك طبقة مقبولة تقليدياً بين علماء الحديث، فأعلى الرتب شيخ الإسلام، تليها رُتبة الحافظ. وقد اكتسب ابن حجر بنجاح اعتراف المجتمع وسرعان ما صعد سلّم التسلسل الهرمي العلمي حتى وصل إلى المستوى الأعلى.

سافر ابن حجر طوال حياته بين مراكز الحديث، وقد ذهب إلى اليمن مرات عدّة، حيث التقى أحد أعظم علماء اللغة العربية، الفيروزابادي؛ كما سافر إلى دمشق والقدس ومكة المكرمة والمدينة المنورة. وكان في مكة المكرمة يشرب من بئر زمزم المقدسة بالقرب من الكعبة، بيت الله الحرام؛ كان يطلب الوصول إلى مستوى الإمام الذهبي، وهو أعلى مرجع في زمنه. ولايزال يعتقد أن هذه الرغبات مقبولة من قِبَل الله تعالى.

قال السيوطي: «حُكِيَ عن شيخ الإسلام أبي الفضل ابن حجر أنه قال: «شربت ماء زمزم لأصل إلى مرتبة الذهبي في الحفظ»، فبلغها وزاد عليه» (السيوطي، **طبقات الحفاظ**، ج ١: ٥٢٢).

ويقول السيوطي: «وأنا شربته مرة وأنا في بداية طلب الحديث، وسألت الله أن يرزقني حالة الذهبي في حفظ الحديث، ثم حججت بعد عشرين سنة وأنا أجد من نفسي طلب المزيد على تلك الرتبة، فسألت مرتبة أعلى منها

---

(٩) يُستخدم لقب شيخ الإسلام لأغراض مختلفة في سياقات مختلفة؛ على سبيل المثال، في الحكومة العثمانية كان يعني منصباً رسمياً داخل الحكومة. وتعكس الدلالة المذكورة أعلاه الطريقة التي استخدم بها علماء الحديث هذا المصطلح، التي قد لا تكون متطابقة مع استخدامه في سياقات أخرى.

فأرجو الله أن أنال ذلك» (**مواهب الجليل**، ج ٣: ١١٦).

كان السيوطي أحد أصغر طلاب ابن حجر، وكان أكثر صرامة من معلمه؛ إذ تجشّم مشقة السفر إلى الهند والمغرب إضافة إلى الأماكن التي سافر إليها شيخه. منذ الطفولة، كان هدفه الوصول إلى مستوى شيخه ابن حجر، أعلى مرجع في العالم في عصره، وتجاوزه. وقد كتب السيوطي في سيرته الذاتية:

وسافرتُ بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام والحجاز واليمن والهند والمغرب والتكرور(*)، ولمّا حججتُ شربتُ من ماء زمزم لأمور، منها أن أصل في الفقه إلى رتبة الشيخ سراج الدين البلقيني، وفي الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر ـ وأفتيتُ من مستهلّ سنة إحدى وسبعين، وعقدتُ إملاء الحديث من مستهلّ سنة اثنتيْن وسبعين (السيوطي، **طبقات الحفاظ**: ٨).

ويتضح من رواية السيوطي أنه كان في منافسة مع شيخه العظيم وكان فخوراً بالوصول إلى هذا المستوى الرفيع في سن أبكر ممّا كان عليه شيخه الشهير. وتوضح هذه الروايات المنافسة حتى بين المعلمين والطلاب وكذلك أهمّية دور الرحلة في طلب العلم.

للأسف، كان ابن حجر الأخير من نوعه في تاريخ الحديث، فلا أحد استطاع، من الأجيال اللاحقة، الوصول إلى مستواه. ولم تختفِ طبقة شيخ الإسلام مع وفاة طالبه السيوطي (١٥٠٥م)، فحسب بل لقد أضحت حتى طبقة الحافظ أبعد عن متناول الأجيال الآتية كذلك. ووفقاً لمعظم المؤرخين، فقد كانت وفاة السيوطي نهاية لتقليد الحفّاظ، رواة الحديث المعتبَرين الذين حفظوا مئات الآلاف من الأحاديث عن ظهر قلب، وجسّدوها في حياتهم (Fadel, 1995).

بعد وفاة كبار علماء الحديث، مثل ابن حجر والسيوطي، تُرك المشهد الأكاديمي لشخصيات أقلّ وزناً نسبيّاً من طبقة المحدثين. وقد انتهت شبكة

(*) مملكة التكرور أو التكرور Tukulor هو اسم لشعب كبير من القبائل الحامية أسس مملكة إفريقية قديمة جدّاً امتدت من غرب السودان إلى سواحل المحيط الأطلسي في أراض شاسعة تزيد على مساحة الجزيرة العربية والعراق والشام معاً. ضمت تلك المملكة أراضي المناطق المعروفة اليوم سياسيّاً بموريتانيا والسنغال ومالي ونيجيريا والنيجر وتشاد وصولاً إلى حدود دارفور في السودان. ويذهب بعض المؤرخين، خاصة العرب، إلى أنّ اسم تكرور هو اسم لمدينةٍ على نهر السنغال الحالي وكانت عاصمة مملكة التكرور (المترجم، نقلاً عن «ويكيبيديا»).

الحفّاظ التي استمرت تسعة قرون، منذ زمن النبي محمد ﷺ إلى القرن السادس عشر الميلادي، والتي توسعت في جميع أنحاء العالم الإسلامي من حدائق الأندلس إلى سهول آسيا الوسطى، إلى نهايتها. وكتب السيوطي، وهو كاتب موسوعي معروف، في **طبقات الحفّاظ** عن وفاة ابن حجر، الذي كان قد التقى به في سنّ مبكرة جداً: «وقد غُلق بعده باب، وخُتم به هذا الشأن» (السيوطي ١٩٨٤: ٥٥٣). وقد قبلت الأجيال اللاحقة هذا الأمر بوصفه عملية لا رجعة فيها، وكان أن سادت النزعة المدرسية (Scholasticism).

ومع ذلك، فقد تحدى بعض علماء الحديث هذا النظرة إلى تاريخهم، وزعموا أن هناك الكثير مما ينبغي القيام به في كل عصر، وأن حفّاظ كل قرن يشتغلون على الحديث بطريقة متميزة. ويمثل الكتاني وجهة النظر هذه في كتابه **فهرس الفهارس**، حيث يقدم قائمة طويلة من العلماء من القرون اللاحقة بعد السيوطي حتى زمنه، ويحاول أن يثبت الاستمرارية في سلسلة الذاكرة من خلال جهود العلماء الذين يعتبرهم حفّاظاً. حتى لو اتفقنا مع الكتاني، فإنه لا يمكن أن نتجاهل أن أيّاً من هؤلاء المراجع أضحى له في وقت لاحق تأثير في أسلافه. وقد حافظ علماء الحديث المثاليون [المتأخرون] على تذكر «الأشياء الماضية»، ولكنهم أدركوا في الوقت نفسه أن الأزمان تغيّرت تغيّراً عميقاً.

أثر مستويات الكلام المنقول (LRS) في المستوى الأدنى

لقد أظهر التحليل السابق أن كلّ عالم من العلماء يتجنّب الاتّصالات مع زملائه من الطبقة نفسها، على الرغم من أنّه كان من المناسب له الحصول على روايات من أصدقائه. وهذه مسألة متناقضة. وبعد أن حددنا أنماط الشبكة من العلماء البارزين فإننا نكون الآن بحاجة إلى تفسير نمط تشكيل المرجع؛ أي شرح علّة بروز الشّبكة على مثل هذه الهيئة واستمرارها طوال قرون عدّة.

الجواب (وأكرر هنا حجّتي السابقة) يكمن في وجود مستوى آخر، ألا وهو اللغة الواصفة. فهؤلاء العلماء، مثل كلّ شخص آخر، كانوا يحاولون تقليص مستويات الكلام المنقول من خلال الحصول على روايات من الأفراد الذين كانوا في زمنهم أقرب إلى المصدر الأصلي. فإنْ أخذوا الروايات من أقرانهم فإنّ سلاسل الرواية تبعاً لذلك ستمتدّ مستوياتُ الكلام المنقول فيها إلى درجة غير مرغوب فيها. وقد دفعتهم محاولة الحدّ من مستويات الكلام المنقول

إلى البحث عن المعلّمين الذين يقلُّ عددُ العُقد في سلاسل روايتهم عن غيرهم.

ومع ذلك، في هذه العملية اكتسبت شبكتهم الاجتماعية شكلاً معيّناً، على الرغم من أن هذا التطوّر حدث بعيداً عن الأنظار. وبعبارة أخرى، فقد شكّلت اللغة الواصفة ضمنيّاً شبكة العلماء وأعادت تشكيلها. ومَن كانوا أكثر نجاحاً في الحدّ من مستويات الكلام المنقول وهم طلاب أضحَوْا معلمين بارزين في وقت لاحق في حياتهم؛ لأن مكانتهم من الشبكة تجذب الطامحين من الطلاب.

ولذلك ينبغي أن يُؤخذ دور اللغة الواصفة في الاعتبار عند استكشاف كيفية اختيار الطلاب معلميهم، كما ينبغي التساؤل لماذا كان عليهم الانتظار حتى سن معيّنة قبل أن يتمكّنوا من التدريس؟ ولماذا انجذب الطلاب إلى معلّمين دون غيرهم؟ وإنه من دون دمج العمليات اللغوية في تحليلنا لا يمكن لنا أن نجد تفسيراً لتشكُّل شبكة مخصوصة وَسَمَت علاقات علماء الحديث البارزين الاجتماعية.

الفصل التاسع

خلاصة
الخطاب والفعل مترابطين في المحور التاريخي

لقد أبرزتُ إلى حد الآن المشاكل الناجمة عن الفجوة التي تفصل بين البنى الخطابية والاجتماعية من جهة، والبنى الآنية والتاريخية من جهة أخرى. كما بيّنتُ المزايا التي يُتيحها سدّ هذه الفجوات على المستويات المفهومية والمنهجية كذلك. إنه لا يمكن للبنيوية أن تقدم ما وعدت به من دون سد هذه الفجوات التي تفصل بين الكلام والزمن عن الفعل الاجتماعي، ومن ثم فإنها تتجاهل القيود الزمنية والكلامية التي تواجه العمل الاجتماعي. إن ذلك الفعل الاجتماعي محكوم بالفشل ما لم يأخذ في الاعتبار القيود الزمنية والخطابية.

ويمكن تلخيص صورة البنية التي اقترحها فرديناند دي سوسير، الذي كان عمله بمنزلة منبع البنيوية منذ بداية القرن الماضي، من خلال التفاعل بين محورين: الجزئي والكلي من ناحية، والآني والزماني من ناحية أخرى. لقد انقضى قرن تقريباً منذ رحيل سوسير، ولكن مشروعه لم يتحقق إلا جزئيّاً، على الرغم من الشعبية التي يتمتع بها في الأوساط الفكرية والأكاديمية. ويرجع ذلك إلى أنه على الرغم من الاهتمام الواسع النطاق بالصلة بين المستويين الكلي والجزئي في النظرية الاجتماعية، فإن المحور الزمني الذي استخدمه سوسير للتمييز بين العلاقات التاريخية والآنية لايزال بحاجة إلى التحقيق والتدقيق.

لقد كانت مقاربة دي سوسير أيضاً حسّاسة جدّاً للتضافر المنقطع النظير بين البنى الخطابية والبنى الاجتماعية، حتى إنه اعتبر اللسانيات حقلاً حديث النشأة في علم الاجتماع. ولكن التطورات اللاحقة في العلوم الاجتماعية والإنسانية لم تأخذ هذه العلاقة القوية بعين الاعتبار. النتيجة أنه أضحى لدينا تصوّرات للسرد من دون تنظيم اجتماعي، وتصوّرات للفاعل الاجتماعي من دون كلام.

في المرحلة الأولى من النظرية الاجتماعية في العصر الحديث أخذ الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع اللغة بوصفها مفهوماً ولم يدمجوها في تصوّرات الفاعل الاجتماعي والعلاقة والبنية التي بَنَوْها بشكل مختلف. وكان الاستثناء الوحيد ماركس، الذي أعطى اللغة مكاناً ثانوياً في نظريته الاجتماعية. ولكن في المرحلة الآتية اكتشف علماء الإنسان وعلماء الاجتماع على حد سواء أهمية اللغة. وفي هذه المرحلة كذلك، ظلت اللغة تابعة للاجتماعيّ الذي عُدَّ هو العالَم الحقيقي. غير أن المرحلة الثالثة، التي نعيشها الآن، تعطي أهمية متزايدة للغة والعمل في بناء العلاقات والبنى الاجتماعية. وأصبحت المرحلة الثالثة ممكنة مع صعود مقاربة تكوينية للّغة، بدلاً من المقاربة المرجعية التقليدية التي كانت شائعة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن اعتماد المقاربة التكوينية للّغة ينطوي على تقارب شامل بين المفاهيم والمناهج المعتمدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

من هذا المنظور، فإن إعادة اللغة إلى النظرية الاجتماعية، أو «لَغْوَنَة» (Linguistification) تلك النظرية، على نحو ما يراه هابرماس (-Habermas, 1984 1987: 2: 2)، يمكن أن يحدث من خلال اقتران البنى الخطابية والاجتماعية المعزولة الطويلة عن طريق النموذج التبادلي أو النموذج الدائري. وقد اعتمد عدد متزايد من العلماء من مختلف التخصصات مثل هذه المقاربة. إضافة إلى هابرماس، من الأمثلة البارزة هاريسون وايت (Harrison White)، وتيلي (Tilly)، وشوتر (Shotter)، وسيلفرشتين (Silverstein)، ولوسي (Lucy). على الرغم من ادعاءات أسلافهم، لقد تجاوب هؤلاء العلماء مع اللغة من خلال إيلائها العناية اللازمة. وعلاوة على ذلك، فقد كانت هناك أوجه تقدم أخرى في دراسة الأنماط الخطابية، كما تطور فهمنا للقول؛ إذ لم يعد يُنظر إلى اللغة على أنها تعمل من جانب واحد فحسب. بدلاً من ذلك، كما وضّح ذلك سيلفرشتين، هناك جوانب عدّة متراكبة، وهي اللغة واللغة الواصفة والتداولية والتداولية الواصفة. وبصريح العبارة، فإنه ثمة كلام، وثمة كلام على الكلام. ويُطلق على الأول لغة الكائن، في حين أن الثاني يشار إليه بأنه اللغة الواصفة، أو الخطاب الانعكاسي. وتوضّح دراسات اللغة الانعكاسية طريقة عمل اللغة باستمرار وكيفية تفاعلها مع ذاتها، وهذا يؤدي بنا مباشرة إلى الفعل الاجتماعي والعلاقات. كما توفر أنماط استعمال الخطاب المنقول مثالاً جيّداً لهذه النقطة. وجنباً إلى جنب مع سيلفرشتين، يقدّم هاريسون وايت صورة دينامية ومتعددة

الطبقات لاستخدام اللغة ويبرز كيف أننا نراجع باستمرار وبشكل انعكاسي قصصنا ورواياتنا في علاقاتنا الاجتماعية اليومية.

في ما يتعلق بما تبقى من ملاحظاتي الختامية، فإنني سأقوم بثلاثة أشياء: أوّلاً، بالنسبة إلى الحجة المطروحة هنا، سوف أعرض أدلة من العلم الحديث وكذلك من الحضارات الكبرى في العالم، وذلك باستخدام كتابات مولينز (Mullins) وزوكرمان (Zuckerman) وكولينز (Collins). ثانياً، سوف أوضح كيف يمكن للتحليل العابر للزمن أن يؤثّر في تحليل الشبكة التاريخية. وثالثاً، سوف أناقش إمكان تطبيق المنظور التفسيري المطور هنا على الشبكات الاجتماعية الأخرى. وسيُبرز القسمان الأخيران إسهام المنظور الذي أتبنّاه في المناقشات الجارية على نطاق أوسع في علم الاجتماع.

إعادة النظر في مولينز وزوكرمان وكولينز

إن حجتي حول دور العلاقات التاريخية في تشكيل المرجع تدعمها كذلك البيانات التي جمعها مولينز وزوكرمان وكولينز حول العلماء البارزين والمثقفين؛ فقد جمع مولينز بيانات عن شبكة علماء الاجتماع البارزين (Mullin, 1973: 42, esp. fig. 3.1)[1]، بينما جمع زوكرمان بيانات عن شبكة الفائزين بجائزة نوبل (Zuckerman, 1977, esp. figs. 4.1, 4.2 and 4.3)[2]. وقد جمع كولينز بيانات عن

---

(١) يركّز الشكل الرقم (٣ ـ ١) في كتاب مولينز على الروابط بين بعض الأشخاص المهمين في تطور علم الاجتماع الأمريكي القياسي من عام ١٩٠٠ إلى عام ١٩٥٠. ويمكن لتطبيق المنظور الذي أقترحه هنا أن يعيد بناء البيانات بوصفها شبكة منتظمة زمنيّاً، وأن يحلل الاتصالات بين سبع طبقات من علماء الاجتماع. من هذا المنظور، أعدتُ بناء بيانات مولينز ونظرت في الاتصالات البينية. (١) الطبقة الأولى: سيمل ودوركهايم وباريتو وفيبر؛ (٢) الطبقة الثانية: ميد وبارك وسمال وجدينغ سوسالين؛ (٣) الطبقة الثالثة: بورجس وأوغبورن ول. ج. هندرسون وسوروكين؛ (٤) الطبقة الرابعة: بلومر وب. هوسر وستوفر وهومانز وبارسونز؛ (٥) الطبقة الخامسة: هاولي ودنكان وميرتون وديفيس؛ (٦) الطبقة السادسة: شنور وسكوت وفان دير بيرغي وبلاو ورايدر.

أمّا النمط الأكثر إثارة للصدمة في هذه الشبكة، على النحو الذي وضحه الشكل (٣ ـ ١) في كتاب مولينز، فهو الدور السائد للاتصالات الدياكرونية أو التي تقع خارج الطبقة، لأنه لا أحد من هؤلاء الأشخاص يُعدُّ طالباً لشخص آخر من جماعته. فالصلات هنا دياكرونية بشكل مهيمن.

(٢) ويمكن كذلك إعادة بناء بيانات زوكرمان وتحليلها بوصفها شبكة مرتّبة زمنيّاً. لقد رسمت شبكة من العلماء والمتعلمين في الطبقات، كما نظمت بياناتها في ثماني طبقات في الفيزياء والكيمياء الفيزيائية من عام ١٨٨٠ إلى عام ١٩٥٩، وخمس طبقات في الكيمياء البيولوجية من عام ١٩٠١ إلى عام ١٩٧٢. وجميع العلاقات تاريخية. لا يُنقَل أيّ اتصال داخل الطبقة الواحدة في أي شبكة؛ بدلاً من ذلك، فإن جميع الاتصالات هي بين العلماء من طبقات مختلفة، وتوفير دليل إضافي من المجتمع العلمي الحديث عن دور الوساطة البينية في تشكيل المرجعية العلمية.

أبرز الفلاسفة في الحضارات الكبرى في العالم، من اليابان إلى الهند إلى العالم الإسلامي وأوروبا[٣]. وتظهر هذه البيانات كذلك توصيلات واسعة النطاق خارج الطبقة/إلى الأنماط التي عرضتها شبكة نقل الحديث. وبالمثل، فإن المؤلفين الثلاثة جميعهم، وقد جمعوا البيانات من مجالات مختلفة وأطر زمنية مختلفة، يؤكدون أنه في سبيل أن يصبح المرء عالماً بارزاً فإن عليه أن يكون طالباً لعالِم بارز.

ومع ذلك، فإن الكتّاب الثلاثة قد يؤكدون وجود اتصال دون إيلاء الاهتمام الواجب بالاختلاف بين الأجيال بين الطرفين والفجوة في نسبة العلاقات داخل الطبقة وخارجها. صحيح أن العلماء البارزين كانوا طلاباً لعلماء بارزين آخرين ـ وهو مجرد تفسير جزئي للظاهرة ـ ولكن يجب أن أضيف أنهم لم يكونوا من الجيل نفسه. وتبيّن هذه الملاحظة دور الاتصالات التاريخية في توليد المراجع وتجديدها في المجتمعات العلمية القديمة والحديثة في جميع أنحاء العالم.

في وقت سابق، ناقشت كيف أن تصوّر سوسير للبنية منح الاعتراف الذي تأخّر طويلاً بالبعد الزمني للفعل الاجتماعي. غير أن بعداً مهمّاً لايزال هذا التصوّر للبنية يفتقر إليه ـ نعني البعد المكاني؛ فإضافة إلى البنى الآنية (Saussure, 1966: 101-139) والزمانية (Saussure, 1966: 140-190)، شدد سوسير على أهمية البنى المنبثقة من الجغرافيا (Saussure, 1966: 191-211). ومع ذلك، فإن التساؤل البنيوي اللاحق في العلوم الاجتماعية، باستثناء الجغرافيا، لم يأخذ هذه الفكرة على محمل الجد ولم يطور بعد أساليب لإبراز التفاعل بين الزمان والمكان في اشتغال النُّظُم الاجتماعية. إنّ مجال نُظُم المعلومات الجغرافية هو مجال جديد

---

(٣) من المؤلفين الثلاثة المذكورين أعلاه، قام كولينز بجمع البيانات الأكثر شمولاً. هذه البيانات يمكن أن تكون كذلك أفضل تنظيماً وتحليلها رسمياً من خلال مفهوم الطبقات. كولينز قسم بالفعل بياناته إلى فترات مختلفة، ولكن من دون دراسة الأسس المنهجية. كما أنه لم يولِ اهتماماً خاصّاً بالتناقض الصارخ في حجم الاتصالات بين الأجيال وداخل الجيل الواحد. ولعله من السهل أن تظهر ـ اعتماداً على سوسيوغرامات كولينز الجيّدة [السوسيوغرام: هو تخطيط أو رسم بياني يمثل العلاقات الاجتماعية بين أعضاء جماعة معينة. المترجم، عن ويكيبيديا] التي أعدها لكل الحضارة وقام بتحليلها لعرض اتصالات المعلم بالطالب عبر الزمن ـ أن الاتصالات التاريخية هي النوع الأكثر هيمنةً من التواصل الاجتماعي بين المثقفين من جميع الحضارات الكبرى. وعلاوة على ذلك، فإن حجم الاتصالات ضمن الطبقة الواحدة بين المثقفين لا يهم كثيراً في جميع الثقافات التي قام كولينز بتحليلها. إن نتائج كولينز عن شبكة الفلاسفة في مجتمعات مختلفة تبرز كذلك أوجه تشابه مذهلة مع شبكة الحفّاظ في الثقافة الإسلامية.

وسريع النمو يجمع بين البيانات العلمية والجغرافية والاجتماعية وأساليب تكنولوجيا الحاسوب الأحدث[٤].

وينعكس هذا القيد كذلك في عملي هنا؛ ففي بعض الأحيان أضطر كذلك إلى وضع البعد المكاني جانباً من أجل التركيز بشكل أكمل على البعد الزماني. ويقدم عمل بولييت مثالاً جيّداً لكيفية تتبع التطورات على المحورين كليهما، على الرغم من أنه ضمن نطاق محدود جداً. ولايزال متغير الفضاء ثابتاً في عمل بولييت، لأنه حلل شبكة علماء الحديث في مدينة واحدة فقط، نيسابور (Bulliet, 1972). أمّا في بياناتي التي تمثل بنية شبكة متعددة المراكز، فقد وصفت بإيجاز كيفية تغيُّر المراكز عبر الزمن[٥].

وعلى الرغم من أن هذا البحث لا يدّعي أنه شامل، فإنه يقدّم المزيد من التحليل للطرائق التي ترتكز عليها العلاقات الاجتماعية، لا في الزمان فحسب، بل في الفضاءين الاجتماعي والجغرافي كذلك. ترتحل الرواية وتنتشر عبر الزمان والمكان من خلال الشبكات وفق أنماط معينة، ومن ثمّ فإنها تؤدي إلى بروز بنى اجتماعية. وقد ركّزتُ في هذا البحث على بعض البنى الناشئة من الزمن، تاركاً مزيداً من اكتشافات النماذج المكانية لبحوث تُنجز مستقبلاً. فعلى سبيل المثال، فإن من شأن رسم خريطة الشبكة على الجغرافيا الشاسعة للإسلام على مدى قرون أن يثبت الطرق العالمية للرواية من إسبانيا إلى آسيا الوسطى، والطرق التي من المحتمل أن تتداخل مع الطرق التجارية لتلك الأحقاب، ولا سيما طرق الحرير والتوابل (Abu-Lughod, 1989; Eickelman and Piscatori, 1990). ولقد كان للحج في مكة المكرمة، وإلى المدن التي كانت بمنزلة محطات على الطريق، أدوار مهمّة في ذلك الاتصال كذلك (Gellens, 1990: 50-65) هذه

---

(٤) ومن الممكن الآن تحليل التوزيع الجغرافي للمتغيرات الاجتماعية في الولايات المتحدة، ولكن لايزال يتعين إنتاج برمجية حاسوبية مماثلة وبيانات مفصلة عن بقية العالم. إن جمع ما يسمّى البيانات الجغرافية (GEODATA) وتحليلها أصبحا مؤخراً جزءاً معيارياً من البحوث الاجتماعية. وإنّ تحليل شبكة نقل الحديث يمكن أن يستفيد من هذا التطور مستقبلاً كذلك.

(٥) ومع ذلك فقد كان عليّ، بشكل عامّ، أن أضع متغيرات المكان جانباً لصالح متغيرات الزمان، لا لأنني أعتقد أنها تابعة لها، ولكن بسبب حدود العمل الحالي. ونتيجة لذلك، أوليتُ اهتماماً محدوداً بجغرافية شبكة نقل الحديث (انظر الفصل الأول). وبيّنتُ أن مركز الشبكات الاجتماعية يتحرّك باستمرار، مع مرور الزمن، بين مراكز التعلم، دون استقرار، ورسمتُ شبكة متعددة المراكز ذات مراكز متحركة بدلاً من شبكة ذات مركز واحد مستقر. ولكن هذا التحليل للجانب الجغرافي للظاهرة هو أبعد ما يكون عن أن يكون شاملاً.

القضايا، التي لامستُها في هذا البحث ملامسة خفيفة فحسب، يمكن أن يتمّ فحصها بشكل مستوفٍ في دراسة مستقبلية.

إن بؤرة هذا العمل، الذي يقتصر على أبرز العلماء الحفّاظ[6]، تحتاج إلى التوسيع في المستقبل ليشمل العلماء الأقل بروزاً، المحدّثين، والذين تم وصمهم بالكذّابين. فعلى سبيل المثال، فإنّ كتابي الذهبي (**تاريخ الإسلام**)، وهو معجمه العامّ الكبير الذي يشتمل على التاريخ والتراجم، و(**ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين**)، وهو معجمه الذي خصّصه للروايات الزائفة، يقدّمان لنا معلومات عن طبقات مختلفة من الرواة على مدى فترة طويلة من التاريخ. وهذا من شأنه أن يساعدنا على تحديد الظروف الاجتماعية التي لعبت دوراً مهمّاً في التزوير، وفي الصراع بين صيغ الروايات، الموضوعةِ منها والتاريخيةِ. ويمكن أن ييسّر لنا ذلك عقد المقارنات بين بنى شبكة العلماء البارزين والأقل بروزاً كذلك.

وعلاوة على ذلك، فإن شبكة علماء الحديث، التي أعدتُ بناءها هنا، تحتاج إلى أن تكون محلّ حيرة مع الإسناد (وهو السلاسل الفعلية لمراجع الإسناد) والمتن (وهو نصوص الرواية). وأظهرت عملية الاستكشاف الأولية التي أجريتها أنه في **صحيح البخاري**، من بين ١٥٢٨ راوياً (الكلاباذي، **رجال صحيح البخاري**)[7] توجد ٧٥٦٣ شجرة إسناد (البخاري)، هناك ٤٣٠ حافظاً، ٢٨ بالمئة من مجموع الرواة. ولكننا ما زلنا لا نعرف مدى الدور الكبير الذي اضطلعوا به في انتقال الحديث، وهو دور يمكن تحديد مداه وأثره من خلال

---

(٦) وأود أن أشير أيضاً إلى أن قائمة الحفّاظ في كتاب الذهبي هي أبعد ما تكون عن الاكتمال والدقة؛ فقد كتب معروف محقّق كتاب **تذكرة الحفّاظ** (١٩٧٦) دراسة عن الذهبي يقول فيها: «لم يقصد الذهبي أن يذكر جميع الحفّاظ في هذا الكتاب. وقد اعتذر عن عدم فعل ذلك في مواضع عدّة من كتابه. في نهاية الطبقة الخامسة [في الأصل الثانية، والصواب ما ذكرنا، المترجم]، قال الذهبي: «وإنّما اقتصرتُ على إيراد هؤلاء النّيف والسبعين إماماً طلباً للتخفيف» (**تذكرة الحفاظ**، ج ١: ٢٤٤). وقال أيضاً في بداية [في الأصل نهاية، والصواب ما ذكرنا، المترجم] الطبقة السابعة: «الطبقة السابعة من حفّاظ العلم النبوي وهم عدد كثير اقتصرتُ منهم على الأعلام» (**تذكرة الحفاظ**، ج ١: ٣٢٩)؛ انظر أيضاً ج ٢: ٥٢٩ ـ ٣٠. وقد أشار إلى قرائه الذين يرغبون في الحصول على معلومات أكثر تفصيلاً إلى قراءة كتابه **تاريخ الإسلام** (انظر، على سبيل المثال: ج ٢: ٦٢٧؛ ج ٤: ١٤٦٦)، وترجمته الذاتية (انظر على سبيل المثال، ج ٤: ١٥٠٠). كما ذكر أنه لم يقدم سوى معلومات محدودة عن ذلك في هذا الكتاب [ج ١: ١٦٠]».

(٧) أدرج الكلاباذي ١٢٢٥ اسماً بوصفهم رواة للبخاري، ولكن هناك ثلاثة أسماء مفقودة من القائمة.

تحليل تواتر أسمائهم في أشجار الإسناد الفعلية. ويمكن ربط تحليل الشبكة بتحليل محتوى النصوص كذلك، لمعرفة إذا ما كانت هناك أنماط متكررة.

وينعكس الصراع بين المذهبين الإسلاميين الشيعة والسنة في شبكة رواة الحديث، وكذلك في سردياتها الكبرى. وفي هذه الدراسة تم استقاء البيانات من المصادر السنية. يبدو أن واضعي كتب التراجم، بما في ذلك الذهبي والسيوطي، لم يولوا إلّا اهتماماً محدوداً فحسب للاختلافات القائمة على المذهبية بين العلماء، لذلك فقد أوردوا كذلك العديد من علماء الشيعة المعروفين. وقد ظهر الانقسام بين المدارس السنية والشيعية في الإسلام نحو نهاية القرن الأول للهجرة، وتبلور تدريجيّاً. قبل هذا التقسيم، كانت هناك شبكة واحدة فحسب، ولكن بعد تجذر الصراع في المجتمع بدأت شبكة العلماء كذلك تتمايز وفقاً للمدرستين الفكريتين المختلفتين (Kohlberg, 1983). ومع ذلك، فإن علماء الحديث البارزين، مثل البخاري، أخذوا الحديث من العلماء الذين يختلفون عنهم مذهبيّاً. وهكذا، على الرغم من الاختلاف في المذاهب، فإننا نجد العديد من العلماء الذين يعتبرون اليوم شيعةً ـ مثل جعفر الصادق، مؤسس المذهب الجعفري ـ يصنّفهم الذهبي ضمن الحفّاظ في كتابه **تذكرة الحفاظ**.

هل فكرة البنية التاريخية وَهْمٌ؟

هل فكرة البنية الآنية وَهْمٌ؟ يُجيب دي سوسير بالإيجاب. ومن المفارقات أنه يعتبرها وهْماً مفيداً وضروريّاً. فالفاعلون الاجتماعيون لا يدركون النظام الزمني، على الرغم من أنهم راسخون فيه. أمّا العالِم الذي يريد أن يفهم وجهة نظر الفاعلين الاجتماعيين فينبغي عليه أن يتبناها كذلك ويجعل معرفته بالزمن بين قوسين. يكتب دي سوسير (Saussure, 1966: 81):

أول شيء يصدمنا عندما ندرس وقائع اللغة هو ألّا وجود للتتابع في الزمن إلا بالقدر الذي يكون المتكلم فيه معنيّاً بالأمر. إنه يواجه حالة. هذا هو السبب في أنه يجب على اللساني الذي يرغب في فهم حالة أن يتجاهل كل معرفة لكل ما أنتجه ويتجاهل التاريخية. يمكن له أن يدخل أذهان المتكلمين فقط عن طريق إخفاء الماضي تماماً. إن تدخل التاريخ يمكن أن يزيف حكمه.

البنية الزمنية هي عن التتابع في زمن الأصوات والحروف والكلمات

والجمل، والأفعال والفاعلين والعلاقات، والأحداث، من المستوى الجزئي إلى المستوى الكلّي. ويُسمى التتابع حدثاً كذلك[^٨]. كل مستوى له مفهومه الخاصّ عن الزمن. ما هو تاريخي على مستوى يمكن أن يُعامَل على أنه حقيقة آنية على مستوى آخر؛ فتتابُع الأصوات تاريخي بالنسبة إلى الصوتيات والصرف، لكنه آنيّ بالنسبة إلى الإعراب؛ وتتابُع الكلمات الذي هو آني بالنسبة إلى الإعراب هو آنيّ بالنسبة إلى السرديات كذلك.

ويحدد سوسير عن طريق الخطأ القوانين التاريخية مع التطور لأنه يطبق المنظور التاريخي على المستوى الكلي فحسب، ويخلط التتابع في الزمان مع التتابع في الفضاء [أو بشكل أدق على الورق كما هو مكتوب][^٩]. ويستخدم العبارات الآتية كأمثلة على القوانين الآنية (Saussure, 1966: 91-95,emphasis added):

٢. لا يقع الضغط البتّة على مقطع **يسبق** المقطع ما قبل الأخير للكلمة.

٣. جميع الكلمات **تنتهي** إمّا بحرف **لين أو بالسين أو النون أو الراء،** وليس بأي صامت آخر.

ومثلما تبيّن الكلمتان البارزتان (يسبق في القانون ٢، وتنتهي في القانون ٣) فإن هذه القوانين هي عن الزمن كذلك. وقد يضعنا تعايُش الكلمات على الورق عند قراءتها في سوء فهم أنها متعايشة[^١٠]. في المقابل، مثلما يوضّحه حدث الكلام، فإن الأصوات يتبع بعضها بعضاً بطريقة منظمة. وبالمثل، إذا كنا نعمل على المستوى الكلي، فإن تتابُع العناصر على هذا المستوى سيبدو آنيّاً بالنسبة إلينا. هذه القوانين آنيّة فقط عندما ننظر إليها من مستوى «اللغة» لا من مستوى «الكلام».

---

(٨) يكتب سوسير: «إحداهما [الواقعة الآنية] علاقةٌ بين العناصر المتزامنة، والأخرى [الواقعة التاريخية] استبدالُ عنصر بآخر في الزمن، أي إنها حدث». انظر:
Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, translated by Roy Harris (La Salle, IL: Open Court Press, 1994), p. 90.

(٩) هذا مثال واضح على التتابع في الزمان الذي يجري الخلط بينه وبين التتابع في الفضاء.

(١٠) يجب التعامل مع التتابع في الزمن بشكل مختلف عن التتابع في الفضاء، على الرغم من أنه قد تكون هناك أوجه مشتركة بينهما. انظر:
Clifford Hill, *Linguistic Research on Spatial Orientation: African and African-American Continuities*, LC report 91-1 (New York: Teachers College, Columbia University, 1977), and Charles Fillmore, *Santa Cruz Lectures on Deixis* (Bloomington, IN: Indiana University Linguistic Club, 1975).

إن دراسة البنى الخطابية والاجتماعية التي تتجاهل القيود الزمانية تُدعى التحليل الآني، على نحو ما اقترحه دي سوسير (Saussure, 1966) لأول مرة. وقد كان هذا المنظور شديد البروز، ولا يزال المقاربةَ الأكثر انتشاراً في العلوم الاجتماعية والإنسانيات. على أنّ هذا المفهوم،على نحو ما هو مستخدم في المجالات الخطابية والاجتماعية، لايزال بحاجة إلى الفحص الدقيق.

ليس العمل القولي بآنيّ ولا يمكن له أن يكون كذلك؛ لأنّ عناصره لا تحدث فوراً. ويمكن ملاحظة ذلك على المستويين الكلّي والجزئي. طبيعة الكلام تتطلب أن يحدث بالتتابع قطعة قطعة؛ بخلاف ذلك لن يكون هناك شيء منفصل بالقدر الكافي ليتمّ إدراكه. كما يجب أن يتم إرسال الأصوات بالتسلسل إلى المستمعين لكي يتمكنوا من فهمها؛ فلو تمّ نقل أصوات الكلام إلى المستمعين في دفعة واحدة فإنّ ما يطرق آذانهم إنما هو ضجيج قصير وليس الكلام.

في الخطاب، فإنه يجري ترتيب الحروف والكلمات والجمل، سواء أكانت مكتوبة أم شفهية، بشكل متتابع في الزمن. فالكلام من دون هذا الترتيب سيكون «سلطة كلمات». ففي محادثة، على سبيل المثال، تنتظم خطابات المتحاورين المختلفة بالتسلسل في الزمن. وباختصار، فإن عناصر الخطاب، إضافة إلى الخطابات نفسها في مواجهة بعضها بعضاً، يتم وضعها وترتيبها زمنيّاً. فكيف تنعكس هذه الميزة الأساسية في دراستنا للكلام والرواية؟ إن عناصر كلٍّ من الكلام والمحادثة تجري هيكلتُها زمنيّاً على المحور التاريخي لا على المحور الآني؛ إذ ينبغي للمتحدثين والمحاورين الالتزام بالدستور غير المكتوب لهذا الترتيب الزمني غير المرئي للكلام. وفي حالة فشل ذلك، فإنهم يواجهون خطورة مواجهة مجموعة من الاستجابات الفاسدة، من الخجل إلى الاستبعاد إلى الاتهام بالجنون.

وإن بنية الخطاب الزمنية أوضح ما تكون في الكلام الانعكاسي. في هذه الحالة، فإن الكلام الذي ينقله شخص ينبغي أن يكون قد حدث قبل أن يتحدّث عنه؛ فمن المستحيل على الشخص أن يعرض شيئاً ما يحدث في الوقت نفسه أو في وقت لاحق لوقت خطابه؛ فالخطاب الذي يصبح موضوع خطاب آخر يجب أن يسبقه، وإلا كيف سيكون من الممكن أن ينعكس عليه؟ (مناقشة النبوءة تشكل منحى مختلفاً).

من وجهة النظر هذه تتعلق اللسانيات في المقام الأول بهذا النظام الزمني. كيف يتم ترتيب المقاطع؟ وكيف يتم ترتيب الكلمات؟ وكيف يتم ترتيب الجمل؟ هذه هي المسائل التي تتناولها اللسانيات. وأخيراً، على المستوى الكلّي، كيف يتم ترتيب عناصر الرواية؟ هذه هي المسألة التي تعالجها السرديات. من الصرف إلى الإعراب إلى السرديات، يتمثل الاهتمام الرئيسي لهذه التخصصات في تحديد بنية الكلام المتتابعة على المحور الزماني، على مستويات مختلفة من التحليل. من ذلك أن الإعراب يخبرنا بترتيب الكلمات في الزمن لأننا عندما نتحدث عن ورودها في الزمن فإن ذلك لا يمكن أن يكون عشوائيّاً أو بطريقة مضطربة. إنّ كل عنصر من الجملة يعلّمنا الإعرابَ وله مكان ثابت في الوقت الذي يجب أن يُراعِيَه المتكلمون (Hill, Fillmore, Labov).

إن الملاحظة والأسئلة المبينة أعلاه بشأن الأعمال الخطابية تنطبق إلى حد كبير على الإجراءات الاجتماعية كذلك؛ فالبنية الزمنية للعلاقات الاجتماعية تشكّل قيوداً على الفاعلين الاجتماعيين. وليس الفاعلون الاجتماعيون في معظمهم على بيّنة من القيود الزمنية (هذا الجهل قد يكون صحيحاً كذلك بالنسبة إلى الباحثين الذين يدرسون السلوك الاجتماعي). حتى عندما يكون كل شيء آخر جاهزاً، فإذا كان ثمّة قيود زمنية فإنه يجري منع الفعل الاجتماعي؛ فعلى سبيل المثال، فإنه يمكننا أن نفعل شيئاً واحداً فحسب، أو عدداً محدوداً من الأشياء المتوافقة، في وقت واحد. ويجب أن نضع أفعالنا بشكل متماسك في نظام متتابع. كذلك علينا أن نكون حذرين في أفعالنا من النظام الزمني الذي تقتضيه الطبيعة والعرف والأخلاق، وإلّا فإنّ أفعالنا تفشل لا محالة. لذلك يجب أن يأخذ التحليل الاجتماعي في الاعتبار القيود الزمنية التي تواجه الفاعلين الاجتماعيين في علاقاتهم.

ويدرك علماء الاجتماع على نحو متزايد ضرورة التوصّل إلى تفاهم مع القيود الزمنية، والتي تم تجاهلها تماماً من قبل النماذج السببية الخطّية. وقد سلّط كتاب وايت (White) على سلاسل الفرص (١٩٧٠)، إذ كان أوّل من ألقى الضوء على القيود الزمنية، باستخدام نموذج سلسلة الوظائف الشاغرة. أمّا أبوت (Abbott 1990, 2001a, 2001b) فيرسم تبايُناً بين المقاربات السببية والسردية في علم الاجتماع. وقد تركزت هذه الجهود على تطوير الأساليب التي يمكن الاعتماد عليها للبنى التاريخية في العملية الاجتماعية (Abbott, 1984; Abbott,

1988; Abbott and Hrycak, 1990; Abbott and Hrycak, 1992a; Abbott and Hrycak, 1992b; Abbott, 1995). وعلى غرار سوسير الذي دعا إلى الاستخدام المتزامن للطرائق التاريخية والآنية، ركّز أبوت على مقاربة «سردية» للعملية الاجتماعية بوصفها بديلاً من المقاربة السببية السائدة.

وفي هذا الصدد، ينبغي للمرء أن ينظر كذلك في حالة علم الاجتماع التاريخي؛ إذ يمكن للمرء أن يتوقع أن علم الاجتماع التاريخي سوف يستخدم أساليب تاريخية. ومع ذلك، فإن العلماء الذين يتخصصون في علم الاجتماع التاريخي لا يستفيدون من التمييز بين الأساليب الآنية والتاريخية. والممارسة الشائعة اليوم في علم الاجتماع التاريخي تقوم على مزج العملية التاريخية بالقوانين الآنية، في نموذج العلوم الطبيعية، وذلك بهدف اكتشاف المبادئ المعمول بها عموماً. ومن هذا المنظور يجد الزمن طريقه إلى التحليلات فقط بوصفه متغيراً في العملية السببية.

وباختصار، فإنه لا يُسمح لنا بإجراء تحليل آني إلّا إذا كنّا على بيّنة ممّا يمكن لنا أن نُضحّيَ به في العملية. فالتحليل التاريخي يُلغي الزمن بغرض تسهيل أنواع معيّنة من التحليل؛ ولكن كلاًّ من الباحثين والجمهور بحاجة إلى أن يكونوا على علم بالفهم الجزئي الذي يمكن أن نكسبه من خلال هذه التحليلات. ولا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن يُنظر إلى تشديدي على النظام الزمني باعتباره إعادةً للزمن؛ فإنّ أفضل استراتيجية، مثلما اقترحتُ ذلك حتى الآن، بالنسبة إلى المستقبل تتمثّل في سدّ الفجوة بين وجهات النظر الآنية والتاريخية في البنى الاجتماعية والخطابية.

إحكام الحلقة بالعودة إلى البنى الآنية

في التحليل السابق، لقد وضعت دور الشبكات التاريخية (العابرة للزمن) التي طال تجاهلها في الصدارة جنباً إلى جنب مع الشبكات الآنية (العابرة للأقسام)، وقد استخدمت كلا المفهومين في وقت واحد، مراوحاً بينهما بشكل مستمر بحسب التحليل.

ومن الممكن كذلك استخلاص النتائج التي توصلت إليها من تحليل التنظيمات المرتبة زمنيّاً لتصوُّر أنواع أخرى من التنظيمات الاجتماعية المرتبة هرميّاً بشكل عام، وذلك لأن التقسيم الاجتماعي، مثلما أكّدت ذلك مرّات

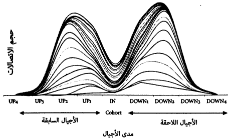
عدّة، لا يُستقى من الزمن فحسب، ولكن من عدد لا يحصى من العوامل الاجتماعية والثقافية كذلك. ومن ثم فمن المعقول تماماً فهم مفهوم الطبقة، الذي استخدمته في هذه الدراسة بتمييزي بين الطبقات الاجتماعية المتباينة بحكم الزمن والطبقات المتباينة بحكم عوامل أخرى. ومن ثم في سياق الشبكات العابرة للأقسام أصبح من الممكن تمييز «الوساطة بين الطبقات» في أثناء استكشاف الروابط العمودية بين طبقات المتبوعين والتابعين.

وتشير النتائج التي توصلت إليها على المستويين الكلي والجزئي من تحليل شبكة الحفّاظ إلى أن السلطة الاجتماعية تأتي من صلات خارجية واسعة النطاق. ومن المفارقات أن المجموعات البارزة لا يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، ولكنها بدلاً من ذلك ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمجموعات أخرى، ومن ثم فإنّ قوّة مجموعة تنبع من انفتاح شبكتها لا من إغلاق تلك الشبكة. وليس أعضاء الجماعات البارزة متماسكين بشكل وثيق فيما بينهم وحدهم؛ بل هم منفتحون كذلك على العالم الخارجي أشدّ الانفتاح. وبعبارة أخرى، فإن القوة الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين الفردية أو الجماعيّة إنما تتأتى من الاتصالات الخارجية لا من الاتصالات الداخلية. لذلك فإن مدى اتصال فرد أو مجموعة بمجموعات خارجية يحدد مستوى الأهمية الاجتماعية التي يتمتع بها الفرد أو المجموعة. والشكل الرقم (٩ ـ ١)، الذي يعكس بيانات من ٢٦ طبقة، يلخّص بوضوح هذه الظاهرة الصادمة؛ ويعكس نمط العلاقات الآنية والتاريخية شكل الموجة.

إن الفرص والقيود التي يوفرها إغلاق الشبكة وانفتاحها كانت محور اهتمام علماء الاجتماع. ويلفت كولمان انتباهنا إلى الفرص التي يتيحها إغلاق الشبكة (Coleman 1990; Coleman 1994)، في حين يؤكد بيرت الانفتاح ويدعي أن «الميزة التنافسية هي مسألة الوصول إلى الثقوب» بين الشبكات (Burt, 1995). ويقول كولمان إن إغلاق الشبكة هو المصدر الرئيسي لرأس المال الاجتماعي الذي يعرّفه بأنه «مورد للفعل»، مثل الالتزامات والتوقعات وقنوات المعلومات والأعراف الاجتماعية (Coleman 1994, S95). بالنسبة إليه يُسهّل إغلاق الشبكة شكلين من رأس المال الاجتماعي: الالتزامات ـ التوقعات والأعراف. ويرى كولمان أنه من دون إغلاق الشبكة لا يمكن لسوق الماس في مدينة نيويورك أن يعمل بسهولة تامة، لأن الثقة والمعايير الناتجة عن إغلاق

الشبكة منعدمة (Coleman, 1994; Colman, 1990: 318-320)[11].

الشكل الرقم (٩ ـ ١)
شكل الموجة للبنية الآنية والزمانية لتشكّل السلطة



كلّ خطّ يمثّل طبقة. يمكن الاطلاع على نسخة ملوّنة من هذا الشكل على الموقع:
<http://www.sup.org/senturk>.

على عكس كولمان، الذي يركز على البنية الداخلية للمجموعة في خلق رأس المال الاجتماعي، يركز بيرت على بيئة الشبكة. وبالنسبة إلى بيرت، يتم تحديد البنية الداخلية للشبكة من خلال العلاقات مع بيئة الشبكة التي تضمّ كلّاً من الفاعلين الاجتماعيين وشبكتهم. يقول:

ولشرح التباين في النجاح التنافسي أتطلع إلى ما وراء المنافسين أنفسهم، إلى ظروف العلاقات التي يتنافسون في نطاقها. إن المنطقة التي تجري

---

(١١) وتتضح حجة كولمان في المقتطف الآتي: «يظهر الفحص سمات معينة للبنية الاجتماعية؛ فالمجتمع التجاري عادة محكم الغلق، سواء في تواتر التفاعل أو في الروابط العرقية والأسرية؛ فسوق الماس في مدينة نيويورك في مجمله، على سبيل المثال، يهودي، مع درجة عالية من التزاوج الداخلي للذين يعيشون في المجتمع نفسه في بروكلين، والذهاب إلى المعابد نفسها. وهو في الأساس مجتمع مغلق. ويشير رصد سوق الماس بالجملة إلى أن هذه الروابط الوثيقة، من خلال الأسرة والمجتمع والدين، توفر التأمين اللازم لتسهيل المعاملات في السوق. فإذا انشق أي عضو في هذا المجتمع عن طريق استبدال الأحجار الكريمة بأخرى أو عن طريق سرقة الأحجار التي هي في حيازته المؤقتة، فإنه يفقد صِلاته الأسرية والدينية والمجتمعية». انظر:
James S. Coleman, "Social Capital in the Creation of Human Capital," *American Journal of Sociology*, no.94 suppl. (1988), S99.

فيها المنافسة تقع خارج المنافسين أنفسهم. وهي تكمن في جهودهم في التفاوض على العلاقات مع لاعبين آخرين. وعندما يتم وضع تلك العلاقات في البنية الاجتماعية بحيث لا يكون هناك مجال للتفاوض، فإن الهامش بين النجاح والفشل يصبح ضئيلاً. فالبنية الاجتماعية للمنافسة تدور حول قابلية التفاوض على العلاقات التي يعيش المتنافسون عليها (Burt, 1995: 5).

ويرى بيرت أن التنظيم الداخلي للمجموعة ونتائج المنافسة الداخلية مرهون بالعلاقات بين الشبكات لا بالديناميات الداخلية للشبكة قيد التحقيق. ويعتمد النجاح على إزالة الروابط الزائدة للأشخاص الذين لديهم موارد مماثلة وعلى استغلال الثقوب بين الشبكات[١٢]. وفي المقتطف الآتي يوضح بيرت الفرص التي تتيحها الاتصالات مع المجموعات الخارجية التي يكون الوصول إليها محدوداً:

يتم تعزيز فوائد الشبكة في عدة طرق. هناك حجم أكبر من الفوائد، لأنه يتم تضمين المزيد من الاتصالات في الشبكة. وبعيداً عن الحجم، يعزز التنوع نوعية المنافع. وتضمن الاتصالات غير المكررة التعرض لمصادر متنوعة من المعلومات؛ فكل مجموعة من جهات الاتصال هي مصدر مستقل للمعلومات، وكل مجموعة، بغض النظر عن عدد أعضائها، هي مصدر واحد فقط للمعلومات؛ لأن الناس الذين يكون بعضهم على اتصال مع بعض يميلون إلى معرفة الأشياء ذاتها في الوقت نفسه. وشاشة المعلومات التي تقدمها مجموعات متعددة من الاتصالات تكون أوسع وتوفر ضماناً أفضل بأن يتم إبلاغك، أنت اللاعب، بالفرص والكوارث الوشيكة. وعلاوة على ذلك، لأن الاتصالات غير المكررة ترتبط من خلال اللاعب المركزي فحسب، فإنك تكون متأكداً من أنك ستكون أول من يرى الفرص الجديدة التي تخلقها الاحتياجات في المجموعة التي

(١٢) «أنا أستخدم مصطلح فجوة بنيوية للفصل بين الاتصالات غير المكررة. فالاتصالات غير المكررة تتصل بفجوة هيكلية. والفجوة البنيوية علاقة عدم التكرار بين اتصالين اثنين. الفجوة هي مخفِّف صدمة، مثل العازل في الدائرة الكهربائية. وكنتيجة للفجوة بين الاتصالين فإنهما يوفران شبكة من الفوائد التي هي بدرجة ما إضافية بدلاً من أن تكون تداخُلاً». انظر:

Ronald Burt, *Structural Holes: The Social Structure of Competition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

يمكن أن تخدمها المهارات في مجموعة أخرى. ويمكنك أن تصبح الشخص الذي يجمع الناس معاً لأول مرة، مما يتيح لك الفرصة لتنسيق أنشطتها. وتزداد هذه الفوائد بوجود شبكة اتصال بأشخاص آخرين، ومن ثم تخفيف مهمتك في توسيع الشبكة لخدمة مصالحك على أفضل وجه (Burt, 1995: 23).

إنّ التباين بين درجة انفتاح الشبكة وانغلاقها يمكن أن يُسلط الضوء كذلك على جانب آخر من المجتمع الفكري. على نحو أكثر تحديداً، فإنه قد يساعدنا على فهم صعود المدرسية والدوغماتية (الوثوقية). إن الشبكة الفكرية التي تفتح على نطاق واسع أفقيّاً/بشكل آنيّ (إلى شبكات تعايش أخرى) وعموديّاً/بشكل تاريخي (إلى شبكات الأجيال السابقة والأجيال المقبلة) لا يمكن أن تقع فريسة للمدرسية والدوغماتية. وعلى النقيض من ذلك، فإذا كانت الشبكة الفكرية مغلقة أمام العلاقات الأفقية والعمودية، فإنها يمكن بسهولة أن تقود إلى الدوغماتية[١٣].

وعلاوة على ذلك، فقد يختلف بعض هذه الجماعات عن بعض بسبب الزمن أو لأسباب اجتماعية وثقافية أخرى. ولقد ركّزتُ في هذه الدراسة على العلاقات المتبادلة بين المجموعات التي يختلف بعضها عن بعض، والتي انتظمت في طبقات، بحكم كونها تقع في فترات زمنية مختلفة، والتي تؤثر مباشرة في تشكُّل الشبكة وأنماط الحديث داخل كل طبقة وبين الطبقات.

لقد أثبتُّ كيف يمكن كذلك تطبيق تحليل الشبكة الآنية على البنى التاريخية. هنا، سأختم بمحاولة ربط الحجة مرة أخرى بتحليل الشبكة الآنية؛

---

(١٣) يذكر ابن خلدون في الفصل الحادي والأربعين من **المقدمة**، وعنوانه: (في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشْيَخة مزيدُ كمالٍ في التعلم): «والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل: تارة عِلْماً وتعليماً وإلقاءً وتارةً محاكاةً وتلقيناً بالمباشرة. إلّا أنّ حصول الملَكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها. والاصطلاحات أيضاً في تعليم العلوم مخلطة على المتعلم حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم. ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرّد العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصّل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في المكان، وتصحّح معارفه وتميّزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيَخة عند تعددهم وتنوّعهم. وهذا لمن يسّر الله عليه طرق العلم والهداية. فالرحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال».

لأنني أعتقد أن النتائج التي توصلتُ إليها بشأن الشبكات التاريخية تؤثر كذلك في بنى الشبكات الآنية المستمدّة من البيانات العابرة للأقسام. ووفقاً لما توصلتُ إليه من نتائج، فإن طبقة العلماء البارزين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بذاتها، بينما ترتبط ارتباطاً رقيقاً بالطبقات الماضية والمستقبلية للعلماء البارزين. وقد صمد هذا التشكّل المخصوص للشبكة أمام اختبار الزمن، لأننا لاحظناه في شبكة نقل الحديث بين العلماء البارزين على مدى ما يقرب من ألف سنة، تمتدّ بين القرنين السابع والسادس عشر وتغطي تضاريس واسعة من سهوب آسيا الوسطى إلى حدائق إسبانيا.

ومع ذلك، فإن هذه البنية ليست البنية التي توخاها العلماء المنخرطون فيها؛ بل هي نتيجة غير مقصودة لعملية خطابية ضمنية. أعني أنها هي اللغة الواصفة التي صاغت عن غير قصد، وبعيداً عن الأنظار، تشكُّل شبكات الرواية. إنّ ما شكّل هذه الشبكة الاجتماعية يتمثّل في الجهد المستمر من الفاعلين الاجتماعيين للحد من مستويات الكلام المنقول، من خلال محاولة نقل الكلام عن الشخص الأقرب إلى المصدر الأصلي، على الرغم من أن ذلك حدث دون علم أحد أو قصد. إنّ أثر الاهتمام بمستويات من الكلام المنقول هو تقليل الاتصالات الداخلية وزيادة الاتصالات الخارجية، ومن ثمّ إنتاج وساطة بين الطبقات. الأول، أنّ الحد من مستويات الكلام المنقول عن طريق الوساطة بين الطبقات ينطبق على الشبكات العابرة للزمن. الثاني، ينطبق تقليل مستويات الكلام المنقول عبر الوساطة بين الطبقات على الشبكات العابرة للأقسام. وهناك السببية الدائرية تعمل هنا بين المعالجات الأدبية والاجتماعية التي يتفاعل بعضها مع بعض في وقت واحد وبشكل مستمر.

في التنظيم الاجتماعي، بشكل عام، يمكن النظر إلى السلطة على أنها نتيجة للروابط العمودية للفاعلين الاجتماعيين الأعلى والأدنى ضمن التسلسل الهرمي، سواء نشأ ذلك التسلسل عبر الزمن أو عن طريق عامل آخر. لذلك، في المعالجات الاجتماعية والأدبية الشاملة تؤدي الصلات داخل الطبقة دوراً ضئيلاً، إن كانت تؤدي دوراً أصلاً، بالمقارنة مع الصلات بين الطبقات. وعلى النقيض من الروابط العمودية، فإن الصلات الأفقية بين الأقران لها تأثير سلبي أو غير مهمّ في تشكيل السلطة. وعلى المستوى الكلي، يكتسب الفاعلون الاجتماعيون المجتمعون/المندمجون مكانة بارزة كمجموعة لا من خلال البقاء

على مقربة من بعضهم فحسب، بل بإعطاء الأولوية لصلات الشبكة الخارجية. ونتيجة لذلك، فإن الفاعلين البارزين في المنظومة الاجتماعية يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بطبقتهم الخاصة، ولكنهم أيضاً يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بالطبقات التي فوقهم والتي تحتهم.

هل التنظيم الاجتماعي شبكة خطاب كذلك؟

وقد أعاد هذا الكتاب بناء الشبكة الاجتماعية وتحليلها عبر الزمن بوصفها شبكة الخطاب التي تتدفق فيها المعلومات من خلال الخطاب والخطاب الانعكاسي، مع خروج السلطات من التفاعل المتبادل للعلاقات الخطابية والاجتماعية. وأعتقد أن المقاربة نفسها تنطبق على جميع الشبكات الاجتماعية، سواء كانت تاريخية أو معاصرة (Kittler, 1990). ولكن الأساليب التي استخدمتها هنا قد تحتاج إلى تعديل بحيث يمكن إعادة استعمالها في سياق تنظيمات اجتماعية معينة قيد الدراسة. سيكون أقل صعوبة لتطبيق هذه المقاربة على شبكة تتطور حول رواية معيّنة، مثل العلم بفروعه الكثيرة أو الدين أو شبكة الاتصالات. ومع ذلك فقد يكون تطبيق هذه المقاربة على التنظيمات الاجتماعية الأخرى، مثل الأسواق والدول والأسر والعصابات والفرق الرياضية، وما شابه ذلك، أكثر صعوبة. وتكمن الصعوبة في كون تأثير الخطاب كاسحاً ومراوغاً على حدّ سواء.

وتفضّل بعض ميزات البيانات المستخدمة هنا إعادة بناء شبكة اجتماعية بوصفها شبكة الخطاب، وهذه الميزات قد لا تكون موجودة في حالات أخرى. وفي المناقشات السابقة قمت بتحليل بنية شبكة الخطاب التي كانت قطع السرد المنقولة من جيل إلى آخر تُتداول في نطاقها. وقد جعلت كلّ من بروتوكولات السرد الرسمية، والتركيز بشكل خاص على تسجيل صلات الشبكة بين المعلمين والطلاب في ثقافة علماء الحديث، من الممكن بالنسبة إلي إعادة بناء هذه الشبكة الاجتماعية الضخمة وتحليلها بوصفها شبكة خطاب. وسيتطلب تكرار هذا التحليل في سياقات أخرى جمع بيانات عن العلاقات الاجتماعية والخطابية.

وكخطوة أخرى، يجب أن يكون هناك ارتباط عضوي بين البيانات التي تجمع عن العلاقات الاجتماعية والبيانات المتصلة بالعلاقات الخطابية في تنظيم

اجتماعي. ولقد استخدمت اللغة الواصفة جسراً بين الخطاب والشبكة الاجتماعية. ومثلما هو موضح أعلاه، فإن الأنماط اللغوية الواصفة توفر أدوات مفيدة لإبراز الصلة بين الشبكة والخطاب. وإذا ركز الباحثون فقط على استخدام لغة الهدف، وهو ما يقوله الفاعلون الاجتماعيون عن الأشياء من حولهم، فإنه سيكون من الصعب الكشف عن الصلات الاجتماعية. ومع ذلك، إذا ركز الباحثون على اللغة الواصفة التي يتكلم بها الفاعلون الاجتماعيون عن كلام الآخر، وبخاصة كلام الآخرين، فإنه سيكون من الأسهل التقاط الأنماط المتداخلة وتحليلها في العلاقات الخطابية والاجتماعية.

وتوجد شبكات الخطاب حيث يكون الفعل الخطابي. فهل من الممكن أن نتصور تنظيماً اجتماعياً دون خطاب؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فإننا بحاجة إلى مراجعة صورة كروزو [حي بن يقظان] أو آدم مثل صورة الفاعل الاجتماعي «الذي لا يتكلّم» الذي تلقيناه من النظرية الاجتماعية الكلاسيكية (انظر الفصل الثالث). ولتحقيق هذا الغرض ينبغي سد الفجوة بين البنيوية الاجتماعية والأدبية، وينبغي إعادة استيعاب الأنماط الاجتماعية والخطابية التي طال أمدها. ولا يستطيع علماء الاجتماع ولا علماء العلوم الإنسانية أن ينكروا التعاون بين الأنماط الخطابية والاجتماعية التي تشكل مجتمِعةً بنية اجتماعية.

لقد اكتشفت إلى حدّ الآن الآليات الاجتماعية والخطابية الكامنة التي تنتج وتُعيد إنتاج عدم المساواة الاجتماعية في مجتمع الخطاب. ويسيطر قطاع صغير من المجموعة الاجتماعية، بسبب موقعه في الشبكة الاجتماعية، على حركة الرواية. ومع ذلك، فمن المفارقات أن هؤلاء الذين يشكلون هذه المجموعة الصغيرة يتجنب بعضهم بعضاً. هذا ليس فقط لأنهم متنافسون ولكن أيضاً، وهو الأهم، لأنهم يشتركون في محاولة مستمرة للحد من مستويات الكلام المنقول وفي استبعاد وسطاء الخطاب. وبقطع النظر عن دقة الاستشهاد، فإن الأقران في محاولتهم أخذ الرواية من المصدر نفسه الذي اعتمده منافسوهم يرون أن ذلك أفضل من أخذها من أصدقائهم، ومن ثم يبقون مستقلين عن منافسيهم ويخفضون مستويات الخطاب المنقول. إن استبعاد وسطاء الخطاب يقوّي الرواةَ ويقلل من مستويات الكلام المنقول. لذلك فإن الراوي مع أقل مستويات الخطاب المنقول يبرز بين منافسيه في البنية الاجتماعية السرديّة. إنه يكسب المركز الاجتماعي والمركزية في الشبكة ويصبح الشخص الذي يشتدّ الطلب

عليه في شبكة الخطاب. والأمر نفسه ينطبق على طلابه، أو بالنسبة إلى أولئك الذين يأخذون عنه الرواية، لأنّ صاحب المؤسّسة هو الذي يحدّد عملاءه. فإذا حصل المرء على رواية موثوقة اجتماعيّاً - والتي يتم تحديدها في معظم الأحيان عن طريق التقارب مع القائل الأصلي - فسوف يكون أحد الرواة الذين يشتدّ الطلب عليهم في المجموعة.

أخيراً، وباعتماد الحجّة والبرهان، يمكن لنا أن نقول إننا رواة كلّنا. وبسبب الطابع الانعكاسيّ للغتنا فإنه لا يمكننا أن نعرف كم ندرك من العواقب التي قد تكون للروايات المختلفة على وضعنا الاجتماعي. غير أننا نحاول جميعاً الحدّ من مستويات الكلام المنقول. ومع ذلك فإن شبكتنا الاجتماعية تأخذ شكلها طوال الوقت دون إدراكنا لها؛ فمن ناحية، يشكّل موقفنا في البنية الاجتماعية الطريقة التي نتحدث بها، ومن ناحية أخرى فإنّ الطريقة التي نتحدّث بها تعيد تشكيل منزلتنا الاجتماعية في البنية، وهذان العاملان يعزّز أحدهما الآخر.

إنّ التعاون المتواصل بين الفعل والدلالة هو ما يجعل حياتنا الاجتماعية اليومية ممكنة. ويجادل وايت (White 1995a, and 1995b)، الذي يدعو الفعل «شبكة» والدلالة «مجالاً»، بأنّ المقاربة البنيوية هي أفضل المقاربات جاهزيّةً للبحث في العلاقات المتبادلة دون اختزال إحداهما في أخرى. وقد أثبتُّ هذه الدعوى تجريبيّاً من خلال تحليل التفاعل، على المستويين الكلي والجزئي، بين العمل الخطابي والعمل الاجتماعي من حيث صلتهما بتكوين المرجعية في شبكة نقل الحديث عن النبي محمد ﷺ.

سرد المصطلحات

الإنكليزية	العربية
Connection	اتصال
Range	مجال
Tie	صلة
Layer	طبقة
Node	عقدة
Authority	مرجع
Object Language	لغة الهدف
Mediator	وسيط
Adjacent	متجاور
Prominent	بارز/ مهم
Structure	بنية
Fluctuation	تفاوت
Monitor	راوٍ/ معلّم
Scope	نطاق
Stratum	شريحة
Brokerage	وساطة
ILB	وساطة بين الطبقات
Metalanguage	اللغة الواصفة
Metanarrative	سردية كبرى
LRS	مستويات الكلام المنقول
Micro level	مستوى أدنى
Speech	كلام/ خطاب
Diachronic	زماني/ تاريخي
Synchronic	آني

المراجع

١ ـ العربية

ابن حبان، محمد (١٩٨٧). **مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار**. بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٥). **المقدّمة**. تحقيق عبد السلام شدادي. الدار البيضاء: دار الفنون والعلوم والآداب.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (١٩٧٦). **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**. تحقيق عائشة عبدالرحمن [بنت الشاطئ]. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن دقيق العيد، تقيّ الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيريّ [د. ت.]. **الاقتراح في بيان الاصطلاح**. بيروت: دار الكتب العلمية.

أونج، والتر ج. (١٩٩٤). **الشفاهية والكتابية**. ترجمة حسن البنا عزالدين؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ١٨٢).

إيكو، أمبرتو (٢٠٠٥). ٦ **نزهات في غابة السرد**. ترجمة سعيد بنكراد. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (= صحيح البخاري)**. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة مصوّرة عن السّلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

صحيح البخاري. تحقيق محمد علي القطب وهشام البخاري. بيروت: المكتبة العصرية.

بلال، سعد فهمي (١٤١٧هـ/١٩٩٦م). **السّراج المُنير في ألقاب المُحدِّثين**. الرياض: دار ابن حزم.

تيم، أسعد سالم. (١٩٧٨).**علم طبقات المحدثين: أهميته وفوائده**. الرياض: مكتبة الرشد.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (١٩٩٠). **شرف أصحاب الحديث**. تحقيق محمد سعيد خطي أوغلي. أنقرة: دار إحياء السنة النبوية.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م). **مسند الدارمي**. تحقيق حسين سليم أسد الداراني. الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (١٩٨٨). **ديوان الضعفاء والمتروكين**. تقديم خليل الميس. بيروت: دار القلم.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م). **الموقظة في علم مصطلح الحديث**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة. بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة

السبكي، تاج الدين (١٩٩٠). **قاعدة في الجَرْح والتّعديل**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة. ط ٥. بيروت: دار البشائر.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (١٩٨٦أ). **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ**. تحقيق فرانز روزنتال. بيروت: مؤسسة الرسالة.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م ب). **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**. القاهرة: وزارة الأوقاف.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (١٩٩٩). **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**. حققه إبراهيم باجس عبد المجيد. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩.

السيوطي، جلال الدين (١٩٧٢). **تحذير الخواص من أكاذيب القصاص**. تحقيق محمد بن لطفي الصباغ. بيروت: المكتبة الإسلامية.

السيوطي، جلال الدين (٢٠١٠). **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**. تحقيق هشام بن محمد حيجر الحسني. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة.

السيوطي، جلال الدين (١٩٨٤). **طبقات الحفاظ**. بيروت: دار العلم للملايين.

السيوطي، جلال الدين ([د. ت.]). **قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة**. بتحقيق أحمد حسن رجب القاهرة: الأزهر.

الشافعيّ، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكنانيّ الحمويّ (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م). **المنهل الرويّ في مختصر علوم الحديث النّبويّ**. تحقيق مُحيي الدين عبد الرحمن رمضان. ط ٢. دمشق: دار الفكر.

شاكر، مصطفى (١٩٨٢). "آل قدامة في الصالحية". حولية كلية الآداب، جامعة الكويت: السنة ٣.

الشيرازي، أبو إسحاق [د. ت.]. **طبقات الفقهاء**. تحقيق خليل الميس. بيروت: دار القلم.

الصالح، صبحي (٢٠٠٩). **علوم الحديث ومصطلحه: عرض ودراسة**. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين.

العامري، أبو الحسن (١٩٨٨). **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق أحمد عبد الحميد غراب. الرياض: دار الأصالة.

العجلوني الجرّاحي، إسماعيل بن محمد (١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م). **كشف الخفاء ومُزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**. القاهرة: مكتبة القدسي؛ بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية.

العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل (١٩٧٨). **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**. بغداد: وزارة الأوقاف.

العيني، محمود بن أحمد (١٩٧٢). **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. القاهرة: مكتبة الحلبي. ٢٥ ج.

القاضي عياض، أبو الفضل (١٩٧٠). **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار التراث؛ تونس: المكتبة العتيقة.

ــــــــــــ. (١٩٨٣). **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. تحقيق عبد القادر الصحراوي. ط ٢. الدار البيضاء: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

القزويني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عمر (٢٠٠٥). **مشيخة القزويني**. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

الكتاني، عبد الحيّ بن عبد الكبير (١٩٨٢). **فهرس الفهارس ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الكلاباذي، أبو نصر أحمد بن محمد بن الحسين البخاري. **الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد الذين أخرج لهم البخاري في جامعه**.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين (١٩٥٥ ـ ١٩٥٦). **صحيح مسلم**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. ٥ ج.

مسند الإمام الشافعي (١٩٥١). بيروت: دار الكتب العلمية.

مسند البزار (٢٠٠٩). المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

معروف، بشار عواد (١٩٧٦). **الذهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام**. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

المقدم، محمد أحمد إسماعيل. **سلسلة علوّ الهمّة**.

النّوويّ، أبو زكريّا مُحيي الدّين يحيى بن شرف (١٩٨٥). **التّقريب والتّيسير لمعرفة سنن البشير النّذير في أصول الحديث**. تحقيق محمد عثمان الخشت. بيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٥.

٢ ـ الأجنبية

Abbott, Andrew (1984). "Event Sequence and Event Duration: Colligation and Measurement." *Historical Methods:* vol. 17, no. 4.

__________. (1988a). *The System of Professions*. Chicago: University of Chicago Press.

__________. (1988b). "Transcending General Linear Reality." *Sociological Theory:* vol. 6.

________. (1992a). "From Causes to Events: Notes on Narrative Positivism." *Sociological Methods and Research:* vol. 20, no. 4.

________. (1992b). "What Do Cases Do? Some Notes on Activity in Sociological Analysis." in: Charles Ragin and Howard Becker (eds.)*What Is a Case?: Exploring the Foundations of Social Inquiry.* New York: Cambridge University Press.

________. (1995). "Sequence Analysis: New Methods for Old Ideas." *Annual Review of Sociology*: vol. 21.

________. (2001b). *Time Matters: On Theory and Method.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

________ and Alexandra Hrycak (1990a). "Conceptions of Time and Events in Social Science Methods: Causal and Narrative Approaches." *Historical Methods*: vol. 23, no. 4.

________. (1990b). "Measuring Resemblance in Sequence Data: An Optimal Matching Analysis of Musicians' Careers." *American Journal of Sociology:* vol. 96, no. 1.

Abbott, Nabia (1946). "An Arabic Papyrus in the Oriental Institute: Stories of the Prophets." *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 4, no. 3.

________. (1957-1972). *Studies in Arabic Literary Papyri.* Chicago, IL: University of Chicago Press. 3 vols.

________. (1983). "*Hadith* Literature II: Collection and Transmission of *Hadith*." in: A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Sergeant, and G. R. Smith, eds., *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge: Cambridge University Press.

Abdul Rauf, Muhammad. (1983). "*Hadith* Literature I: The Development of the Science of *Hadith*." in: A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Sergeant, and G. R. Smith (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Abrahamson, Eric and Charles J. Fombrun (1994). "Macrocultures: Determinants and Consequences." *Academy of Management Review*: vol. 19, no. 4.

Abu al-Husayn, 'Abd al-Ghafir bin Ismail al-Farisi (1982). *al-Halqa al-Ula min Tarikh al-Niysabur* [History of Nishapur]. Ed. Muhammad Kazim al-Mahmudi. Qum, Iran: Jama'ah al-Mudarrisin.

Abu-Lughod, Janet (1989). *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350.* New York: Oxford University Press.

Agnon, S. J. and Gershom Scholem (1961). *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York: Schocken Books.

Anderson, Danny J. (1989). "Deconstruction: Critical Strategy/Strategic Criticism." in: Douglas G. Atkins and Laura Morrow (eds.). *Contemporary Literary Theory.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Anees, Muhammad Ahmad and Alia N. Athar (1993). *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages.* New York: Mansell.

Archer,Margaret S. (1989). *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory.* New York: Cambridge University Press.

Asad, Muhammad (1981). *Sahih al-Bukhari: Early Years of Islam.* Gibraltar: Dar al-Andalus.

Atkins, Douglas G., and Laura Morrow (eds.). (1989). *Contemporary Literary Theory.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Al-Azami, Muhammad M. (1977). *Studies in Hadith Methodology and Literature.* Indianapolis, IN: American Trust Publications.

________. (1985). *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence.* New York: Wiley.

Baker, Keith Michael (1990). *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bakhtin, M. M. (1981).*The Dialogic Imagination.* Edited by Michael Holquist; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press.

Bal, Mieke (1985). *Narratology.* Translated by Christine van Boheemen. Toronto: University of Toronto Press.

Barthes, Roland (1974). *S/Z.* Translated by Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1974.

________. (1977). *Image, Music, Text.* Translated by Stephan Heath. New York: Hill and Wang.

________. (1988). *The Semiotic Challenge.* Translated by Richard Howard. New York: Hill and Wang.

Bearman, Peter S. (1993). *Relations into Rhetorics: Local Elite Social Structure in Norfolk, England, 1540-1640.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Becker, Henk A. (1992). *Dynamics of Cohort and Generation Research.* Amsterdam: Thesis Publishers.

Beeston, A. F. L. [et al.] (eds.) (1983). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Berkey, Jonathan (1992). *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

________. (1995). "Tradition, Innovation, and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East." *Past and Present:* vol. 146.

Berman, Harold J. (1983). *Law and Revolution.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bohas, G., J. P.Guillaume, and D. E. Kouloghli (1990). *The Arabic Linguistic Tradition.* New York: Routledge.

Bonacich, P. (1987). "Power and Centrality: A Family of Measures." *American Journal of Sociology:* vol. 92.

Borgman, Christine (ed.). (1990). *Scholarly Communication and Bibliometrics.* London: Sage.

Bruner, Jerome (1986). *Actual Minds, Possible Worlds.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

________. (1990). *Acts of Meaning.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

________. (1996). *The Culture of Education.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bulliet, Richard (1972). *The Patricians of Nishapur.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

________. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period..* Cambridge MA: Harvard University Press.

________. (1983). "The Age Structure of Medieval Islamic Education." *Studia Islamica:* vol.57.

________. (1990). *The Camel and the Wheel.* New York: Columbia University Press.

________. (1994). *Islam: The View from the Edge.* New York: Columbia University Press.

Burke, Kenneth (1966). *Language as a Symbolic Action.* Berkeley: University of CaliforniaPress.

Burns, Tom (1977). *The BBC: Public Institution and Private World.* London: Macmillan.

Burt, Ronald (1975). "Corporate Society: A Time Series Analysis of Network Structure." *Social Science Research*: vol. 4.

________. (1975). "Stratification and Prestige among Elite Experts in Methodological and Mathematical Sociology Circa 1975." *Social Networks*: vol. 1.

________. (1995).*Structural Holes: The Social Structure of Competition.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Çakan, İsmail Lütfi (1989). *Hadis Edebiyat, Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri.* Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

________. (1991). *Hadis Usulü.* [Methodology of Hadith]. Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

El Calamawy, Sahair. 1983. "Narrative Elements in *Hadith* Literature." In A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Sergeant, and G. R. Smith, eds., *The Cambridge History of Arabic Literature. Cambridge: Cambridge University Press.*

Chatman, Seymour (1978). *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Clanchy, M. T. (1978). *From Memory to Written Record in England, 1066-1307.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cole, Juan R. (ed.). (1992). *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in World Civilization.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Coleman, James S. (1988). "Social Capital in the Creation of Human Capital." *American Journal of Sociology*: vol. 94, suppl.

________. (1990). *Foundations of Social Theory.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

________. (1994). "A Rational Choice Perspective on Economic Sociology." in: N. J. Smelser and R. Swedberg (eds.). *The Handbook of Economic Sociology.* York: Russel Sage Foundation.

Collins, Randall (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Coulson, N. J. (1964). *A History of Islamic Law.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

________. (1983). "European Criticism of *Hadith* Literature." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Coward, Harold (1988). *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions.* New York: Orbis.

Cragg, Kenneth (1973). *The Mind of the Qur'an: Chapters in Reflection.* London: Allen and Unwin.

Culler, Jonathan (1975). *Structural Poetics.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

________. (1988). *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions.* Norman: University of Oklahoma Press.

Dabashi, Hamid (1989). *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads.* New Brunswick, NJ: Transaction Publications.

Danto, Arthur C. (1985). *Narration and Knowledge.* New York: Columbia University Press.

Desan, Philippe, Priscilla Parkhurst Ferguson, and Wendy Griswold (eds.) (1988). *Literature and Social Practice.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shamsuddin Muhammad (1968). *Kitab Tadhkirah al-Huffaz* [Lexicon of Prominent Hadith Narrators]. India: Osmania Oriental Publications Bureau.

Dibbell, Julian (1993). "How an Evil Clown, a Haitian Trickster Spirit, Two Wizards, and a Cast of Dozens Turned a Database into a Society." *Village Voice:* 23 Decemmber.

Dickey, D. A. and W. A. Fuller (1979). "Distribution of the Estimator for Autoregressive Time Series with a Unit Root," *Journal of the American Statistical Association:* vol. 74.

Duri, A. A. (1983). *The Rise of Historical Writing among Arabs*. Edited and translated by Lawrence I. Conrad. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Eco, Umberto. (1994). *Six Walks in the Fictional Woods*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eickelman, Dale F. (1992). "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction." in: Juan R. Cole (ed.). *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in World Civilization*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

________ and James Piscatori (eds.). (1990). *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley, CA: University of California Press.

Eisenstadt, S. N., and R. Lamarchard (eds.). (1981). *Political Clientelism, Patronage, and Development*. Beverly Hills, CA: Sage.

Eliade, Mircea (ed.) (1987). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.

Ellingson, Stephen J. (1995). "Understanding the Dialectic of Discourse and Collective Action: Public Debate and Rioting in Antebellum Cincinnati." *American Journal of Sociology:* vol. 101.

Ellis, John M. (1989). *Against Deconstruction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Emirbayer, Mustafa, and Jeff Goodwin (1994). "Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency." *American Journal of Sociology:* vol. 99.

The Encyclopedia of Islam (1971). New ed. Leiden: E. J. Brill.

Enders, Walter (1995). *Applied Econometric Time Series*. New York: Wiley.

Es-Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Istılahları*. Translated by Yaşar Kandemir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Fadel, Muhammad (1995). "Ibn Hajar's Hady al-Sari: A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhari's al-Jami' al-Sahih: Introduction and Translation." *Journal of Near Eastern Studies:* vol. 54, no. 3.

Feynman, Richard P. (1998). *The Meaning of It All: The Thoughts of a Citizen-Scientist*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Fillmore, Charles (1975). *Santa Cruz Lectures on Deixis*. Bloomington, IN: Indiana University Linguistic Club.

Frye, Richard N. (ed.). (1965). *The Histories of Nishapur.* London: Mouton.

Galenter, Eugene (ed.) (1959). *Automatic Teaching: The State of the Art.* New York: Wiley.

Geertz, Clifford. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York: Basic Books.

Gellens, Sam I. (1990). "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach." in: Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.). *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination.* Berkeley, CA: University of California Press.

Gellner, Ernest. (1973). *Cause and Meaning in the Social Sciences.* London: Routledge and Kegan Paul.

Giddens, Anthony. (1987). "Structuralism, Poststructuralism, and the Production of Culture." in: Anthony Giddens and Jonathan Turner (eds.). *Social Theory Today.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Göçgün, Önder (2001). *Ziya Paşanın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, Bütün şiirleri ve Eserlerinden, Açıklamalalı Seçmeler.* TC Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Goffman, Erving. (1963). *Behavior in Public Places.* New York: Free Press.

Goffman, Erving (1981). *Forms of Talk.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Goffman, Erving (1986). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* Boston, MA: Northeastern University Press.

Goldziher, Ignaz (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gombert, Jean Emile (1992). *Metalinguistic Development.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Graham, William (1977). *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Sayings or Hadith Qudsi.* The Hague: Mouton.

Graham, William (1987). *Beyond the Written Word.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Graham, William (1993). "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation." *Journal of Interdisciplinary History:* vol. 23, no. 3.

Granevetter, M. (1973). "The Strength of Weak Ties." *American Journal of Sociology*: vol .81.

Gujarati, D. N. (1995). *Basic Econometrics*. New York: McGraw-Hill.

Habermas, Jurgen (1984-1987). *The Theory of Communicative Action*. Translated by Thomas McCarthy. Boston, MA: Beacon Press. 2 vols.

Hamidullah, Muhammad (1974). *Muhammad Rasullullah: A Concise Survey of the Life and Work of the Founder of Islam*. Paris: Centre Culturel Islamique.

Hamidullah, Muhammad (1995). *The Emergence of Islam*. Trans. Afzal Iqbal. New Delhi, India: Adam Publishers and Distributors.

Hardy, Barbara (1975). *Tellers and Listeners: The Narrative Imagination*. London: Athlone Press.

Hart, Janet (1992). "Cracking the Code: Narrative and Political Mobilization in the Greek Resistance." *Social Science History*: vol. 16, no. 4.

Hickman, Maya (1993). "The Boundaries of Reported Speech in Narrative Discourse: Some Developmental Aspects," in: John A. Lucy (ed.). *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Hill, Clifford (1977). *Linguistic Research on Spatial Orientation: African and African-American Continuities*. New York: Teachers College, Columbia University.

Hockett, Charles (1963). "The Problem of Universals in Language." in: J. Greenberg (ed.). *Universals of Language*, Cambridge, MA: MIT Press.

Hodgson, Marshall (1977). *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Humphreys, R. Stephen (1991). *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Ibn Khaldun, Abu Zayd Abderrahmane bin Mohammad (1967). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. translated by Franz Rosenthal. 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press. 3vols.

Jameson, Fredric (1981).*The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jomier, Jacques (1983). "Aspects of the Qur'an Today." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Jones, A. (1983). "The Qur'an II." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Jones, J. M. B. (1983). "Maghazi Literature." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Junyboll, G. H. A. (1969). *The Authenticity of Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt.* Leiden: E. J. Brill.

Junyboll, G. H. A. (1982). *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Kamali, Muhammad Hashim (1991). *Principles of Islamic Jurisprudence.* Cambridge, MA: Islamic Texts Society.

Kamuf, Peggy (ed.). (1991). *A Derrida Reader: Between the Blinds.* New York: Columbia University Press.

Kaufer, David S. and Kathleen M. Carley (1993).*Communication at a Distance: Exploring the Effect of Print on Sociocultural Organization and Change.* Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Kettani, al-Sayyid al-Sharif Muhammad bin Jafar (1994). *Hadis Literatürü* [al-Risalah al-Mustatrafah li Bayan Mashur Kutub al-Sunnah al-Musharrafah] [Hadith Literature]. Translated by Yusuf Özbek. Istanbul: İz Yayıncılık.

Khadduri, Majid (1987). *Al-Shafii's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence.* Cambridge, MA: Islamic Texts Society.

Khalidi, Tarif (1995). *Arabic Historical Thought in the Classical Period.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Kister, M. J. (1983) "The Sirah Literature." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Kittler, Friedrich A. (1990). *Discourse Networks 1800/1900.* Translated by Michael Metteer and Chris Cullens. Stanford, CA: Stanford University Press.

Koçkuzu, Ali Osman (1988). *Rivayet İlimlerinde haber-i vahitlerin İtikat ve Tşri yönlerinden değeri* [The Value of Single-Chain Hadith in Islamic Law and Theology]. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Koçyiğit, Talat (1975). *Hadis Usulü*. Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Kohlberg, E. (1983). "Shii Hadith." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Labov, William (1972). *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lanser, Susan Sniader (1981). *The Narrative Act: Point of View in Prose Fiction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lapidus, Ira M. (1988). *History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press.

Lefkovitz, Lori Hope (1989). "Creating the World: Structuralism and Semiotics." in: Douglas G. Atkins and Laura Morrow (eds.). *Contemporary Literary Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Levine, Donald N. (1995). *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Librande, Leonard (1987). "Hadith." in: Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. vol. 6. New York: Macmillan.

Lings, Martin (1983). *Muhammad: His Life, Based on the Earliest Sources*. London: Allen and Unwin; Cambridge, MA: Islamic Texts Society.

Lucy, John A. (ed.) (1993). *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Lyons, John (1992). *Semantics*. Cambridge, MA Cambridge University Press.

Makdisi, George (1981). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

________. (1991). *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*. Hampshire: Variorum.

Margoliouth, D. S. (1929). *Lectures on Arabic Historians*. New York: Burt Franklin.

Martin, Wallace (1994). *Recent Theories of Narrative.* 3rd ed. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Marx, Karl, and Fredrick Engels (1972). *The German Ideology.* Translated by C. J. Arthur. New York: International Publishers.

Merton, Robert (1965). *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press.

________. (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

________. (1993). *On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

________. (1996). *On Social Structure and Science.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Miller, D. A. (1981). *Narrative and Its Discontents: Problems of Closure in the Traditional Novel.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mitchell, W. J. T. (ed.). (1981). *On Narrative.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Monroe, James T. (1983). "The Poetry of Sirah Literature." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Moriarty, M. (1991). *Roland Barthes: Structuralism and After.* London: MacMillan.

Morson, Gary Saul and Caryl Emerson (1989). *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges.* Evanston, IL: Northwestern University Press.

El-Moudden, Abdurrahmane (1990). "The Ambivalence of *Rihla* Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300-1800." in: Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.). *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination.* Berkeley, CA: University of California Press.

Mullins, Nicholas C. (1973). *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology.* New York: Harper and Row.

Nash, Cristopher (ed.). (1994). *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature.* New York: Routledge.

Nicholson, R. A. (1993). *Literary History of Arabs.* London: Curzon Press.

Norris, H. T. (1983). "Qisas Elements in the Qur'an." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Okiç, Tayyip (1959). *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* [Studies on Some Hadith Questions]. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi.

Ong, Walter J. (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* London: Methuen.

Padgett, John F. and C. K. Ansell (1993). "Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434." *American Journal of Sociology*: vol. 98.

Paret, R. (1983). "The Qur'an I." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Parsons, Talcott (1964). *The Social System.* New York: Free Press.

_________. (1967). *Sociological Theory and Modern Society.* New York: Free Press.

Pedersen, Johannes (1984). *The Arabic Book.* Trans. Geoffrey French. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Poggi, Gianfranco (1983). "Clientelism." *Political Studies*: vol.31.

Polat, Selahattin (1985). *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* [Discontinuous Hadith and Its Value in Islamic Law]. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Pratt, Mary Louise (1977). *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Reinhart, A. Kevin (1995). *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought.* Albany, NY: State University of New York Press.

Reynolds, Leighton D. and Nigel G. Wilson (1968). *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature.* Oxford: Oxford University Press.

Ricoeur, Paul (1984-1988). *Time and Narrative.* Translated by Kathleen McLaughlin andDavid Pellauer. Chicago, IL: University of Chicago Press. 3 vols.

Riffaterre, Michael (1990). *Fictional Truth.* Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.

Robson, James (1949). "The Transmission of Muslim's Sahih," *JRAS.*

________. (1951). "Muslim Tradition: The Question of Authenticity." *Memoires and Proceedingsof the Manchester Literary and Philosophical Society*: vol.93 (1951-1952).

________. (1951). "The Material of Tradition," *Muslim World:* vol. 41.

________. (1951). "Tradition: Investigation and Classification." *Muslim World:* vol. 41.

________. (1951). "Tradition-The Second Foundation of Islam." *Muslim World:* vol. 41.

________. (1952). "The Transmission of Abu Dawud's *Sunan*." *BSOAS*: vol. 14.

________. (trans.). (1953). *An Introduction to the Science of Tradition, being Al-Madkhalila ma'rifat al-Iklil by Al Hakim Abu 'Abdillah Muhammad b. Abdallah al Naisaburi.* London.

________. (1954). "The Transmission of Tirmidhi's *Jami'*." *BSOAS*: vol. 16.

________. (1955-1956). "The Form of Muslim Tradition." *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*: vol. 16.

________. (1956). "Ibn Ishaq's use of *Isnad*," *Bulletin of the John Rylands Library:* vol. 38, no. 2, March 1956.

________. (1956). "The Transmission of Nasa'i's 'Sunan.'" *JSS:* vol. 1.

________. (1958). "The Transmission of Ibn Maga's 'Sunan,'" *JSS:* vol. 3.

________. (1961). "Varieties of the Hassan Tradition." *Journal of Semitic Studies:* vol. 6, no. 1.

________. (1964). "Tradition from Individuals." *Journal of Semitic Studies:* vol. 9.

________. (1965). "The Isnad in Muslim Tradition." *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*: vol. 15.

________. (1970). "A Shia Collection of Divine Traditions." *Glasgow University Oriental Society Transactions*: vol. 22.

________. (1971). "Al-Djarh wa'l-Ta'dil." in: *The Encyclopedia of Islam*. New ed. Leiden: E. J. Brill. Vol. 2

________. (1971). "Hadith." in: *The Encyclopedia of Islam*. New ed. Leiden: E.J. Brill. Vol. 3.

Rosenthal, Franz (1968). *A History of Muslim Historiography.* Leiden: E. J. Brill.

________. (ed.). (1975). *The Classical Heritage in Islam.* Translated by Emile and Jenny Marmorstein. Berkeley, CA: University of California Press.

Ryder, Norman B. (1965). "The Cohort as a Concept in the Study of Social Change." *American Sociological Review:* vol. 30.

Şaban, Zekiyüddin (1990). *İslam Hukuk İlminin Esasları* [Principles of Islamic Jurisprudence]. Translated by İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Sadri, Ahmad (1992). *Max Weber's Sociology of Intellectuals.* New York: Oxford University Press.

Sandıkçı, Kemal (1991). *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasnda Hadis* [Hadith in Islamic Geography during the First Three Centuries]. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Saussure, Ferdinand de (1966). *Course in General Linguistics.* Trans. Wade Baskin. New York: McGraw-Hill.

________. (1993). *Troisieme Cours de Linguistique General (1910-1911) / Saussure's Third Course of Lectures on General Linguistics (1910-1911).* Edited and Translated by Eisuke Komatsa and Roy Harris. Oxford: Pergamon Press.

________. (1994). *Course in General Linguistics.* Translated by Roy Harris. La Salle, IL: Open Court Press.

Schacht, Joseph. (1959). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Oxford University Press.

________. (1964). *An Introduction to Islamic Law.* Oxford: Oxford University Press.

Schank, Roger C. (1990). *Tell Me a Story: Narrative and Intelligence.* Evanston, IL: Northwestern University Press.

Scholes, Robert (1974). *Structuralism in Literature: An Introduction.* New Haven, CT: Yale University Press.

________ and Robert Kellogg (1966). *The Nature of Narrative.* New York: Oxford University Press.

Scott, J. (1992). *Social Network Analysis.* Newbury Park, CA: Sage.

Sewell, William Hamilton (1992). "Introduction: Narratives and Social Identities." *Social Science History:* vol. 16.

________. (1994). *A Rhetoric of Bourgeois Revolution.* Durham, NC: Duke University Press.

Sezgin, Fuat (1956). *Buhari'nin Kaynakları hakkında Araştırmalar* [*Studies* on the *Sources* of *Bukhari*]. Istanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Al-Shafii's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence (1996). Translated into English Majid Khadduri. Cambridge, MA: Islamic Texts Society.

Shotter, John (1993). *Conversational Realities: Constructing Life through Language.* London: Sage.

________ and Kenneth J. Gergen (eds.). (1989). *Texts of Identity.* London: Sage.

Siddiqi, Muhammad Zubayr (1993). *Hadith Literature: Its Origins, Development, and Specific Features.* Cambridge, MA: Islamic Texts Society.

Sills, David L. and Robert K. Merton (1992). *The Macmillan Book of Social Science Quotations: Who Said What, When, and Where.* New York: Macmillan.

Silverstein, Michael (1976). "Hierarchy of Features and Ergativity." in: Robert Dixon. *Grammatical Categories in Australian Languages.* Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Silverstein, Michael (1993). "Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function." in: John A. Lucy (ed.). *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Simmel, George (1955). *Conflict and the Web of Group Affiliations.* Translated by Kurt H. Wolf and Reinhard Bendix. New York: Free Press.

Smith, Cantwell Wilfred (1993). *What Is Scripture? A Comparative Approach.* Minneapolis, MN: Fortress Press.

Somers, Margaret R. (1992). "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Class Formation." *Social Science History:* vol. 16.

________. (1995). "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation." *Social Theory:* vol. 13, no. 2.

Speight, Robert Marston (1970). "The Musnad of al-Tayalisi: A Study of Islamic *Hadith* as Oral Literature." (Ph.D. dissertation, Hartford Seminary Foundation).

Stanton, Charles Michael (1990). *Higher Learning in Islam: The Classical Period, A.D. 700-1300.* Savage, MD: Rowman and Littlefield.

Steinmetz, George (1992). "Reflections on the Role of Social Narratives in Working-Class Formation." *Social Science History:* vol. 16.

Sturrock, John (1979). *Structuralism and Science.* Oxford: Oxford University Press.

_________. (1986). *Structuralism.* London: Paladin.

Tilly, Charles (1995). *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tilly, Charles, Jeff Goodwin, and Mustafa Emirbayer (1995). *The Relational Turn in Macrosociology: A Symposium.* New York: New School for Social Research. (Working paper; no. 215)

Tucker, Robert C. (ed). (1978). *The Marx-Engels Reader.* New York: Norton.

Ünal, İsmail Hakkı (1994). *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhe binin Hadis Metodu* [Abu Hanifa's Concept of Hadith and the Hadith Methodology of Hanefi School]. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Ünal, Yavuz (1993). "Cumhuriyet Türkiyesi Hadis Çalışmaları Bibliyografyası." [Bibliography of Studies on Hadith in Turkey during the Republican Era]. (M.A. Thesis, Samsun Üniversitesi).

Volk, Tyler (1995). *Metapatterns across Space, Time, and Mind.* New York: Columbia University Press.

Wansbrough, John E. (1987). *Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis.* Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

Wasserman, Stanley, and Katherine Faust (1994). *Social Network Analysis: Methods and Applications.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Waugh, Patricia (1984). *Metafiction.* New York: Routledge.

Weber, Max (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translated by Ephraim Fischoff [et al.]. Berkeley, CA: University of California Press.

White, Harrison (1963). *Anatomy of Kinship.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

________. (1970). *Chains of Opportunity: System Models of Mobility in Organizations.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

________. (1992). *Identity and Control.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

________. (1993). *Careers and Creativity: Social Forces in the Arts.* Boulder, CO: Westview.

________. (1995a). "Network Switchings and Bayesian Forks: Reconstructing the Social and Behavioral Sciences." *Social Research*: vol. 62, no. 4.

________. (1995b). *Where Do Languages Come From? Switching Talk.* New York: Center for the Social Sciences, Columbia University (Preprint no. 201)

White, Hayde (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.

________. (1987). *The Content of the Form* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Yates, Frances A. (1966). *The Art of Memory.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Zeaman, David. (1959). "Skinner's Theory of Teaching Machines." in: Eugene Galenter (ed.). *Automatic Teaching: The State of the Art.* New York: Wiley.

Zubaidi, A. M. (1983). "The Impact of the Qur'an and *Hadith* on Medieval Arabic Literature." in: A. F. L. Beeston [et al.]. (eds.). *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Zuckerman, Harriet (1977). *The Scientific Elite: Nobel Laureates in the United States.* New York: Free Press.

يسعى رجب شانتورك في هذا الكتاب إلى تشريح شبكة الحديث النبوي الشريف الممتدة عبر أكثر من ألف سنة مستعملاً أحدث مناهج علمَي الاجتماع واللسانيات. ويوظّف قراءات كميّة وكيفيّة يغوص من خلالها في كتب الحديث وأصوله وكتب الرجال والتراجم والتاريخ، متتبّعاً خصائص نقل الحديث بين الرواة على تنوّع طبقاتهم فينتهي إلى نتائج علميّة مفيدة من شأنها أن تقرّبنا من آليات انتقال علم الحديث وضروب العلاقات التي تربط بين الرواة شيوخاً وطلاباً، ضمن الطبقة الواحدة أو بين الطبقات المختلفة.

إنّ هذا الكتاب يقدّم إحدى المحاولات التي يقوم بها أحد علماء الاجتماع؛ لكشف شبكة رواية الحديث من المصادر التاريخيّة القديمة، وتحليلها باستعمال أحدث الوسائل التحليليّة الكمّيّة والكيفيّة. ويبرهن على أنّ التحاليل الآنيّة والتاريخيّة لا تغطّي شبكات بنية خطاب الجيل الواحد، والخطاب العابر للأجيال، المستعملة في مسار تشكّل الهويّة والسلطة. ويستنتج الكاتب أنّ هذه الشبكات السرديّة تعمل باستمرار في العالم، حتى وإن لم نكن على علم بها، فإننا نظل جزءاً منها.

ويلاحظ الباحث أن الحديث النبوي الشريف يُعدُّ جزءاً من رأس مالنا الذي يمثّل مصدر هويّتنا، وتقوم مقاربته على القول بوجود ارتباطات عميقة ومَرِنة ومعقّدة بين الأقوال والأفعال، وعلى استثمار التفاعُل بين الأنماط الاجتماعيّة والخطابيّة.

وقد انتهى الكاتب إلى أن طبقة العلماء البارزين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بذاتها، بينما يضعف ارتباطها بالطبقات السابقة واللاحقة. وقد صمد هذا التشكّل في شبكة نقل الحديث بين العلماء البارزين على مدى ما يقرب من ألف سنة، تمتدّ بين القرنين السابع والسادس عشر الميلاديين، وتمتدّ على مناطق شاسعة من سهوب آسيا الوسطى إلى حدائق إسبانيا.

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها




ISBN 978-614-431-779-2